pr. ANDREW LOUTH

IOAN DAMASCHINUL

Tradiție și originalitate în teologia bizantină

DEISIS

Sfântul Ioan Damaschinul

Tradiţie şi originalitate în teologia bizantină

pr. Andrew Louth

Sfântul Ioan Damaschinul

Tradiție și originalitate în teologia bizantină

— cu câteva scrieri inedite

Traducere
pr. prof. Ioan Ică sn și diac. Ioan I. Ică jr

DEISIS
Sibiu · 2010

Lector și coperta: Maria-Cornelia Ică jr
DTP: Paul Morar

Coperta: *Sfântul Ioan Damaschinul*, icoană pe lemn,
începutul secolului XIV, Schitul Sfânta Ana, Muntele Athos.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

LOUTH, ANDREW

Sfântul Ioan Damaschinul: tradiție și originalitate în teologia bizantină / pr. Andrew Louth; trad.: pr. prof. Ioan Ică sn și diac. Ioan I. Ică jr. – Sibiu: Deisis, 2010

Bibliogr.

ISBN 978-973-7859-60-0

I. Ică, Ioan (trad.)

II. Ică, Ioan I., jr (trad.)

235.3 Ioan Damaschin

Traducere după:
ANDREW LOUTH
St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology
(Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, 2002
© Andrew Louth, 2002

© DEISIS pentru prezenta versiune

Pentru Carol

Originalitatea înseamnă să rămâi fidel originalelor.
Zissimos Lorenzatos

Prefață

Sfântul Ioan Damaschinul a avut parte de un tratament ciudat din partea savanților. Avem acum o frumoasă ediție critică, aproape completă pentru lucrările sale în proză, opera de o viață a regretatului benedictin Dom Bonifatius Kotter OSB. Ea e deja un semn de recunoaștere acordat deocamdată relativ puținor Părinți greci postniceeni (onorați în chip asemănător au fost Grigorie al Nyssei și Dionisie Areopagitul; o ediție critică a operelor Sfântului Maxim Mărturisitorul este în curs de realizare; ediții mai puțin complete, exceptându-i pe Grigorie din Nazianz și, mai recent, Evagrie Ponticul, apar în seria „Sources Chrétiennes"). Dar în ciuda acestui fapt puține sunt încercările de a reflecta asupra teologiei Damaschinului. În primii ani ai proiectului susținut de Institutul Bizantin al Abației benedictine Scheyern, sub auspiciile căruia s-a realizat ediția Kotter, au apărut un număr de lucrări asupra unor aspecte ale teologiei lui Ioan Damaschinul: valoroase studii despre metoda sa teologică cum este cel al lui Basil Studer (1956), despre hristologia sa cum este cel al Keetjei Rozemond (1959) și despre logica sa cum este cel al lui Gerhard Richter (1964). Dar de atunci încoace s-a făcut puțin. Atenția acordată anterior teologiei lui Ioan Damaschinul fusese una redusă: avem astfel, alături de monografia veche a lui Langen (1879), pe cea a lui Bilz despre teologia

sa trinitară (1909) și pe cea a lui Menges despre teologia sa a icoanei (1938), dar în faimoasa *Istorie a dogmelor* (1884–1889) Harnack a dedicat Damaschinului doar câteva pagini. Mult despre lucrările lui Ioan Damaschinul (sau despre ceea ce credea el că sunt lucrările lui) a scris, încă și mai departe de timpul nostru, eruditul învățat grec unit, Leo Allatius (1586–1669), dar ridicându-se doar foarte puțin la o privire a teologiei Damaschinului ca un întreg.

Ediția lui Kotter a transformat înțelegerea noastră despre Ioan Damaschinul și reclamă o reflecție reînnoită asupra operei teologice a Damaschinului — înțelegere pe care cartea de față încearcă s-o pregătească. Ea ameliorează în câteva privințe ediția din 1712 a dominicanului Michel Le Quien (retipărită cu unele adaosuri de Migne în PG 94–96). Întâi de toate, cum era de așteptat, ea oferă un text mult mai sigur, precum și o listă revizuită a lucrărilor lui Ioan Damaschinul socotite a fi autentice. Ea clarifică în plus atât natura transmiterii operelor lui Ioan, multe din ele existând în recenziuni diferite, pe care ediția Le Quien tindea să le fuzioneze, cât și natura surselor sale; pentru că, asemenea oricărui teolog (sau oricărui altfel de gânditor) din Antichitatea târzie sau din perioada bizantină, Ioan Damaschinul era preocupat pur și simplu de consemnarea adevărului cunoscut dintotdeauna și care, credea el, fusese în general exprimat mai bine de „Părinții" de la care primise credința sa. El a făcut aceasta într-o situație istorică specială, în primul secol de existență al Imperiului Arab condus de un calif, al cărui funcționar fusese înainte de a îmbrățișa viața monahală: un imperiu întemeiat pe ruinele Imperiului Persan și ale provinciilor estice și sudice ale Imperiului Roman (sau Bizantin). O mare parte din interesul studierii teologiei lui Ioan Damaschinul stă în încercarea de a înțelege cum anume au reușit Ioan și tradiția căreia îi aparținea tranziția dificilă de la poziția de centru religios al Imperiului Roman creștin la cea de sit al unuia din locurile sfinte ale islamului.

Ioan Damaschinul este expediat, fie explicit sau implicit, ca un gânditor neoriginal, un simplu compilator de florilegii patristice. Chiar dacă s-a arătat că nu e nimic „simplu" în compilarea de florilegii, vine îndată constatarea faptului că adeseori Ioan n-a făcut nici măcar așa ceva, ci s-a folosit doar de o tradiție deja existentă a unor astfel de compilații. Faptul nu se datora însă leneviei sau nepăsării. Era unul deliberat: la începutul marii sale lucrări *Izvorul cunoașterii* Ioan afirmă de două ori: „Eu nu voi spune nimic care să fie al meu." Dacă e să reflectăm la ce anume pot însemna „tradiție" și „originalitate" cu referire la Ioan, vom fi siliți să revizuim ceea ce se înțelege îndeobște prin acești termeni. Mottoul acestei cărți din scriitorul și criticul grec Zissimos Lorenzatos trimite spre un posibil mod de înțelegere a lui Ioan Damaschinul. El face parte dintr-un eseu despre marele scriitor Alexandros Papadimandis, puțin cunoscut în afara Greciei sale natale, fraza din care este extras sunând în felul următor:

> „Originalitate înseamnă să rămâi fidel originalelor, prototipurilor veșnice, să-ți stingi «înțelepciunea proprie» înaintea «Logosului comun», cum zice Heraclit (Frag. 2) — cu alte cuvinte, să-ți pierzi sufletul, dacă vrei să-l găsești, și să nu faci paradă de originalitatea ta ori să faci ce-ți place" (LORENZATOS, 2000, p. 15).

Ioan ar fi înțeles acest lucru; ar fi fost chiar surprins că mai e nevoie să fie reafirmat. În zilele noastre însă el trebuie să fie reafirmat și, dacă e să facem ceva cu Ioan și tradiția căreia i-a aparținut (și care continuă până în ziua de astăzi), trebuie să încercăm să-l înțelegem. Paginile următoare încearcă să facă acest lucru.

Capitolele cărții sunt repartizate în trei părți. Prima — „Credință și viață" — relatează ceea ce cunoaștem despre viața lui Ioan Damaschinul plasând-o în contextul ei istoric; deschide și o discuție despre modul în care Ioan nu a fost pur și simplu modelat de tradiție, ci a fost el însuși hotărâ-

tor în ce privește forma pe care avea să o ia tradiția teologică ulterioară a Bizanțului. Partea a doua și cea mai amplă — „Credință și logică" — e consacrată prezentării teologiei creștine ortodoxe făcută de Ioan însuși mai cu seamă în lucrarea sa tripartită *Izvorul cunoașterii*. Partea finală — „Credință și icoane" — se ocupă de locul icoanelor în teologia lui Ioan Damaschinul, discutând atât apărarea imaginilor vizuale (icoanelor) în contextul controversei iconoclaste, cât și folosirea imaginilor verbale în omiliile, precum și în poezia sa liturgică.

La această carte m-am gândit de mult timp. Cărțile mele anterioare despre Dionisie Areopagitul (1989) și Maxim Mărturisitorul (1996) au fost scrise în parte pentru că am dorit să-mi clarific opinia cu privire la doi dintre Părinții pe care Ioan îi venera. Sunt gânditori foarte diferiți de Ioan și poate tocmai de aceea mai accesibili teologiei actuale. De-a lungul anilor am acumulat multe datorii, dintre care pe unele le-am uitat probabil acum. Întâi de toate aș vrea să-i menționez pe studenții mei, în special pe studenții mei din ultimi cinci ani de la Durham, care au auzit mai multe despre Ioan Damaschinul decât s-ar fi așteptat poate în mod rezonabil. Au fost prea politicoși ca să critice acest fapt, dar eu le sunt recunoscător îndeosebi pentru privirile lor neînțelegătoare care m-au silit să-mi regândesc mai limpede ideile. Sunt de asemenea recunoscător celor două universități care m-au angajat de-a lungul ultimilor zece ani, Colegiului Goldsmiths al Universității din Londra și Universității din Durham, precum și concediilor de cercetare pe care mi le-au oferit, fără de care nimic din acestea n-ar fi fost cu putință. Trebuie să-mi exprim recunoștința și față de bibliotecarii bibliotecilor pe care le-am frecventat și celor care deservesc serviciul de împrumut inter-biblioteci, îndeosebi lui Alisoun Roberts și celorlalți bibliotecari de la Biblioteca Palace Green a Universității din Durham și profesorilor David Wright și Trevor Hart care mi-au făcut accesibile o serie de cărți rare. Câteva părți din această

carte au fost oferite ca prelegeri sau comunicări la conferințe și seminarii, unde am beneficiat de înțelepciunea altora. Un capitol (capitolul 8) e o versiune revizuită și lărgită a contribuției mele la un simpozion, care a apărut ulterior ca un capitol în volumul colectiv *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics [Predicator și auditoriu. Studii de omiletică creștină timpurie și bizantină]* (1998); sunt recunoscător editorului Brill din Leiden pentru permisiunea de a refolosi materialul aici. În sfârșit, doresc să-mi exprim mulțumirea față de toți care m-au încurajat de la început: profesorului A.M. Allchin și episcopului Kallistos al Diokleei și multor altora de-a lungul acestui drum, prea mulți să-i menționez, dar îndeosebi lui Averil Cameron, Charlotte Roueché, David Ricks (care mi l-a prezentat pe Lorenzatos), Brian Daley, Pauline Allen, Clare Stancliffe (care m-a împiedecat să fac prea multe greșeli despre Beda), lui Alexander Lingas și arhimandritului Ephrem Lash (care cunosc fiecare mai mult despre poezia și muzica liturgică bizantină decât o voi ști eu vreodată), foștilor mei colegi din Departamentul de Studii Istorice și Culturale de la Goldsmisths (care m-au învățat să pun întrebările istorice) și colegilor mei actuali din Departamentul de Teologie de la Universitatea din Durham (îndeosebi lui Sheridan Gilley pentru unele chestiuni de stil). Aș dori de asemenea să mulțumesc lui Hilary O'Shea de la Oxford University Press și colegului meu editor al seriei Oxford Early Christian Studies, Gillian Clark, pentru acceptarea acestei lucrări în ceastă serie și pentru cei doi lectori anonimi care au făcut o grămadă de sugestii utile. Mă îndoiesc că această carte ar fi fost terminată vreodată fără încurajarea constantă a soției și colegei mele, Carol, căreia îi este și dedicată.

Darlington, *Andrew Louth*
Praznicul Sfântului Ioan Damaschinul,
4 decembrie 2000

Prescurtări

Lucrările Sfântului Ioan Damaschinul

Aceph. *De natura composita contra acephalos* [Despre natura compusă contra acefalilor] (*CPG* 8051); KOTTER IV, p. 409–417

Anast. *Laudatio s. Anastasiae* [Lauda Sfintei Anastasia] (*CPG* 8068): KOTTER V, p. 289–303

Artem. *Passio s. Artemii* [Pătimirea Sfântului Artemie] (*CPG* 8082): KOTTER V, p. 202–245

Barb. *Laudatio s. Barbarae* [Lauda Sfintei Varvara] (*CPG* 8065): KOTTER V, p. 256–278

Barl. *Vita Barlaam et Ioasaph* [Viața lui Varlaam și Ioasaf] (*CPG* 8120); G.R. Woodward/H. Mattingley, *St. John Damascene, Barlaam and Ioasaph*, introducere de D.M. Lang, LCL, 1967

Chrys. *Laudatio s. Joh. Chrysostomi* [Lauda Sfântului Ioan Hrisostom] (*CPG* 8064): KOTTER V, p. 359–370

Dial. *Dialectica* [Dialectica] (*CPG* 8041): KOTTER I, p. 47–146

Dorm. I–III *Homiliae* I–III *in dormitionem b. v. Mariae* [3 omilii la Adormirea Maicii Domnului] (*CPG* 8061–8063): KOTTER V, p. 483–500, 516–540, 548–555

Elias *Commentarius in proph. Eliam* [Comentariu la profetul Ilie] (*CPG* 8083): KOTTER V, p. 406–418

Expos. *Expositio fidei* [Expunerea exactă a credinței ortodoxe] (*CPG* 8043): KOTTER II, p. 7–239

Ficus *Homilia in ficum arefactam* [Omilie la smochinul blestemat] (*CPG* 8058): KOTTER V, p. 102–110

Fides *De fide contra Nestorianos* [Despre credință contra nestorienilor] (*CPG* 8054): KOTTER IV, p. 238–253

Haeres. *Liber de haeresibus* [Despre erezii] (*CPG* 8044): KOTTER IV, p. 19–67

Hypap. *Sermo in Hypapanten Domini* [Predică la Întâmpinarea Domnului] (*CPG* 8066): KOTTER IV, p. 381–395

Ieiun. *De sacris ieiuniis* [Despre sfintele posturi] (*CPG* 8050): PG 105, 64–77

Imag. I–III *Contra imaginum calumniatores orationes tres* [Trei tratate contra defăimătorilor icoanelor] (*CPG* 8045): KOTTER III, p. 65–200

Instit. *Institutio elementaris ad dogmata* [Introducere elementară în dogme] (*CPG* 8040): KOTTER I, p. 19–26

Jacob. *Contra Jacobitas* [Contra iacobiților] (*CPG* 8047): KOTTER IV, p. 109–153

Manich. *Dialogus contra Manichaeos* [Dialog contra maniheilor] (*CPG* 8048): KOTTER IV, p. 351–398

Nativ. D. *Sermo in nativitatem Domini* [Predică la nașterea Domnului] (*CPG* 8067): KOTTER V, p. 324–347

Nativ. M. *Homilia in nativitatem b. v. Mariae* [Omilie la nașterea Maicii Domnului] (*CPG* 8060): KOTTER V, p. 169–182

Nestor. *Adversos Nestorianos* [Contra nestorienilor] (*CPG* 8053): KOTTER IV, p. 263–288

Palm. *Homilia in dominicam palmarum* [Omilie la duminica stâlpărilor] (*CPG* 8086): KOTTER V, p. 72–90

Rect. *De recta sententia liber* [Despre gândirea corectă] (*CPG* 8046): PG 94, 1421–1432

Sabbat. *Homilia in sabbatum sanctum* [Omilie la Sâmbăta Mare] (*CPG* 8059): KOTTER V, p. 121–146

Sarac. *Disputatio Saraceni et Christiani* [Dispută între un sarazin și un creștin] (*CPG* 8075): KOTTER IV, p. 427–438

Transfig. *Homilia in transfigurationem Domini* [Omilie la Schimbarea la Față a Domnului] (*CPG* 8057): KOTTER V, p. 436–459

Trisag. *Epistula de hymno Trisagio* [Epistolă despre imnul Trisaghion] (*CPG* 8049): KOTTER IV, p. 304–332

Volunt. *De duabus in Christo voluntatibus* [Despre cele două voințe în Hristos] (*CPG* 8052): KOTTER IV, p. 173–231

Alte prescurtări

ACO	*Acta Conciliorum Œcumenicorum*, ser. 1, ed. E. Schwartz (ulterior J. Straub și R. Schieffer), 19 vol. in 4, Walter de Gruyter, Berlin și Leipzig, 1927–1974; ser. 2, ed. R. Riedinger, 4 vol. in 2, Walter de Gruyter, Berlin, 1984–1995
BA	Bibliothèque Augustinienne, *Œuvres de St. Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris, 1933 sq
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca, Brepols, Turnhout, 1977 sq
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina, Brepols, Turnhout, 1954 sq
CPG	*Clavis Patrum Graecorum*, 5 vol., ed. M. Geerard și F. Glorie, CCSG, Brepols, Turnhout, 1974–1987 (citat după număr); supliment, ed. M. Geerard și J. Noret, 1998
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, primele vol. Paris, ultimele volume E. Peeters, Louvain
CSEL	Cospus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, F. Tempsky, Viena, 1866 sq
DCB	*A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects, and Doctrines*, ed. William Smith și Henry Wace, 4 vol., John Murray, Londra, 1877
DS	*Dictionnaire de Spiritualité*, ed. M. Viller *et al.*, 16 vol. + index, Cerf, Paris, 1937–1995
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der erstern [drei] Jahrhunderte, ed. de Kirchenväter-Commission der Königlichen Preussichen Akademie der Wissenschaften [mai târziu, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin], J.C. Hinrich, Leipzig [mai târziu, Akademie-Verlag, Berlin], 1897 sq [Neue Folge, 1995 sq]
KOTTER	BONIFATIUS KOTTER OSB (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 vol., PTS 7, 12, 17, 22, 29, Walter de Gruyter, Berlin și New York, 1969–1988
LCL	Loeb Classical Library, Heinemann, Londra / Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1912 sq
MANSI	J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 31 vol., Florența, 1759–1798
OCT	Oxford Classical Texts

PG	J.-P. Migne (ed.), Patrologiæ Cursus Completus, Series Græca, 162 vol., Paris, 1857–1866
PL	J.-P. Migne (ed.), Patrologiæ Cursus Completus, Series Latina, 221 vol., Paris, 1844–1864
PTS	Patristische Texte und Studien, im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, München und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mains, ed. K. Aland şi W. Schneemelcher, Walter de Gruyter, Berlin şi New York, 1964 sq
SC	Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1942 sq
SP	*Studia Patristica*
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, serie fondată de O. von Gebhardt şi A. Harnack, Leipzig, 1882–1943; Berlin, 1951 sq

Titlurile lucrărilor citate în notele de la subsol urmează abrevierile din G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961 (pentru scriitorii patristici greci); H.G. LIDDELL şi R. SCOTT, *A Greek–English Lexicon*, ed. 9 cu un nou supliment, Clarendon Press, Oxford, 1996 (pentru scriitorii greci clasici); şi A. BLAISE, *Dictionnaire Latin–Français des Auteurs Chrétiens*, ed. rev., Brepols, Turnhout, 1967 (pentru scriitorii patristici latini). Trimiterile la Platon şi Aristotel se fac, după cum se obişnuieşte, citând pagina şi numărul rândurilor ediţiilor Stephanus/Bekker tipărite în marginea celor mai multe ediţii (şi traduceri). Ediţiile folosite (exceptând cele din PG şi PL) sunt indicate la bibliografie.

Partea I

Credință și viață

1
Viața și epoca

Sfântul Ioan Damaschinul e un caz ciudat, deși deloc excepțional, în istoria teologiei creștine. Influența lui ajunge departe nu numai în teologia bizantină târzie, unde modelul sintezei teologice a Sfântului Ioan a devenit hotărâtor, dar și în teologia occidentală începând cu marile *Summae* ale teologilor scolastici — pentru care epitoma învățăturii ortodoxe (cunoscută în Apus sub titlul *De Orthodoxa Fide*, „Despre credința ortodoxă") a devenit principalul izvor pentru dogmele trinitară și hristologică definite de Sinoadele Ecumenice ale Bisericii vechi —, și trecând prin epoca Reformei și perioada scolasticii protestante până la teologia sistematică a romanticului Schleiermacher. Dacă undele influenței sale reverberează de-a lungul unui mileniu și mai bine de istorie creștină, în centrul din care emană aceste unde se află o figură misterioasă. Acesta pentru că știm mult mai multe despre epoca Sfântului Ioan Damaschinul decât despre evenimentele vieții sale, iar scrutarea mai atentă a izvoarelor de către cercetarea științifică recentă a erodat până și puținele puncte fixe care s-a crezut că există, fără să fi oferit altele în schimb. Viețile hagiografice ale lui Ioan care au ajuns până la noi sunt târzii și nu ne putem baza pe ele (deși nu sunt lipsite de interes, așa cum vom vedea); scrierile sale abia dacă oferă unele indicii personale, iar referirile la el în celelalte surse istorice sunt rare.

Coordonatele generale, atât temporale, cât și geografice, ale vieții Sfântului Ioan par limpezi: și-a trăit întreaga viață în Orientul Mijlociu în anii califatului Umayyad (651–750), mai întâi în Damasc, unde s-a născut, iar mai târziu în Palestina, unde a devenit monah. Primul dintre califii umayyazi, Mu'awiya, își făcuse în 651 drept capitală Damascul, de unde a condus Imperiul arab pe care l-a clădit prin cuceririle provinciilor estice și sudice ale Imperiului Roman (sau Bizantin) și prin înfrângerea Imperiului Persan în primele trei decenii care au urmat morții profetului Muhammad în 632[1]. Acest imperiu a continuat să se extindă prelingându-se în cursul secolului VI de-a lungul coastei Africii de Nord, până când în 711 a fost invadată de arabi și Spania. În cursul aceluiași secol au căzut sub stăpânirea arabă, una câte una, insulele mediteraneene Cipru (649) și Rodos (654), deși Creta și Sicilia vor rezista cu succes câteva secole. Arabii au invadat și Asia Mică cu intenția ultimă de a cuceri însăși capitala bizantină, Constantinopolul: flotele arabe au blocat orașul din 674 până în 678 și, încă o dată, din 717 și până în 718. Umayyazii s-au extins și spre răsărit, aducând sub controlul lor cele mai multe din provinciile înfrântului Imperiu Persan Sasanid.

Imperiul Umayyad a marcat începutul unei noi configurații în geografia politică a Orientului Mijlociu. Secolul VII a trasat o nouă linie de demarcație în istoria Orientului Mijlociu — și totodată în istoria Europei și Asiei occidentale până în nordul Indiei. În cursul acestui secol au fost spulberate cele două repere proprii istoriei antice a lumii bazinului mediteranean oriental, lumea grecului Herodot. Primul reper era unitatea de bază a societății, vechiul oraș-stat: un oraș cu spațiile lui publice și o viață publică care împreună cu zona agricolă înconjurătoare forma o

[1] Folosesc datele erei creștine, deși Ioan însuși nu a fost familiar cu acest sistem; el a folosit datele erei seleucide și avea probabil cunoștință de sistemul cronologic islamic plecând de la Hijra, fuga lui Muhammad de la Mecca la Medina în anul 622 d.Hr.

unitate economică relativ autosuficientă. Acesta s-a erodat într-o perioadă de timp care include drept moment critic secolul VII[2]. Celălalt reper — unul flexibil — era frontiera care separa lumea bazinului mediteranean oriental, la final ultimul imperiu mediteranean cunoscut drept Imperiul Roman, de Imperiul Persan, frontieră care trecea — la modul ideal din punctul de vedere roman sau grec — de-a lungul văii superioare a Tigrului și a văii inferioare a Eufratului. Aceasta a fost în cele din urmă spulberată și înlocuită de o frontieră care consta din însăși Marea Mediterană, precum și din Munții Taurus și Antitaurus care separau Asia Mică — acum Turcia apuseană — de restul Asiei. Reverberațiile acestei schimbării de configurație s-au răspândit în întreaga Europă și de-a curmezișul Asiei cel puțin până în India, epicentrul ei fiind localizat în Orientul Mijlociu — o zonă acoperită acum de Siria, Liban, Iordania, Israel, Irak și Arabia Saudită[3]. Imperiul Umayyad era prima entitate politică bazată pe această schimbare.

Fundalul califatului umayyad este mult mai relevant pentru viața Sfântului Ioan decât ne-am putea aștepta, pentru că familia lui a jucat un rol îndelungat în administrația fiscală a Siriei, rol pe care l-a menținut sub noii stăpânitori arabi[4]. Bunicul lui Ioan, Mansur ibn Sarjun, cel care i-a dat numele sub care e cunoscut în izvoarele arabe, fusese în serviciul administrației fiscale din Damasc încă de la începutul secolului VII. A fost evident un supraviețuitor, pentru că și-a menținut poziția nu numai după predarea Damascului arabilor în 635, o predare pe care se spune că ar fi negociat-o Mansur însuși[5], dar și în timpul ocupației ante-

[2] Asupra acestei chestiuni a se vedea dintr-o bibliografie într-o creștere rapidă, RICH, 1992, iar cu privire la Imperiul de Răsărit, CAMERON, 1993, p. 152–175.

[3] Pentru o importantă încercare de a regândi semnificația acestei schimbări, a se vedea FOWDEN, 1993.

[4] Pentru bibliografia lui Ioan și istoria familiei lui, a se vedea JUGIE, 1924; RICHTER, 1982, p. 2–24; LE COZ, 1992, p. 41–58; AUZÉPY, 1994.

[5] EUTIHIE, *Annals*, p. 278–280 (BREYDY, p. 114–117).

rioare de către persani din 612 până în 628; a reușit să-și mențină poziția atunci când Heraclie a recucerit în anul 628 Damascul numai în schimbul unei indemnizații de 1000 de dinari[6]. El a fost urmat de fiul său Sarjun ibn Mansur menționat de cronicarul bizantin Teofan la anul 690–691 ca un „mare om creștin" și logotet general (trezorier)[7]. Nu este nici o surpriză faptul că familia lui Ioan continuă să ocupe o astfel de poziție, cel puțin în prima jumătate de secol a epocii umayyade, pentru că o parte din secretul succesului expansiunii arabe a fost acela că arabii au lăsat intactă administrația provinciilor cucerite conducând ca o elită militară care la început s-a ținut departe de supușii lor cuceriți. După nume s-ar părea că familia Sfântului Ioan era de origine semitică, probabil siriană mai degrabă decât arabă[8], dar oricare ar fi baza lor etnică, în calitate de membri ai clasei administrative din Damasc, e foarte probabil să fi fost elenizați[9].

Se admite îndeobște că Ioan s-a născut în Damasc ca fiu al unei familii de vază din administrația civilă a Siriei. Când anume s-a născut este mai puțin limpede. Faptul că a murit în jurul anului 750 (a se vedea mai jos) sugerează o dată în a doua jumătate a secolului VII, dar încercările de a defini mai precis această dată (Kotter sugerează 650[10], Nasrallah 655–660[11]) depind de o mai mare creditare a afirmațiilor surselor hagiografice târzii decât o îndreptățesc (a se vedea capitolul următor). Același lucru e adevărat și despre detaliile hagiografice privitoare la educația lui Ioan (a se vedea iarăși capitolul următor): tot ce putem spune e că familiaritatea de care dă ulterior dovadă Ioan atât cu

---

[6] *Ibid.*, p. 271 (p. 107).

[7] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6183 (DE BOOR, p. 365; MANGO/SCOTT, p. 510).

[8] După D.J. SAHAS, „de origine semitică": 1992, p. 204. LE COZ pare să aibă un punct de vedere similar: 1992, p. 43.

[9] Potrivit lui SAHAS, 1992.

[10] KOTTER, 1988, p. 127.

[11] NASRALLAH, 1950, p. 58.

poezia, cât și cu proza greacă, arată limpede că a beneficiat de o educație clasică (*enkyklios paideia*). La încheierea educației Ioan, al cărui nume arab era același ca și al bunicului lui, Mansur ibn Sarjun, a servit, se pare, și el în administrația fiscală a Umayyazilor[12].

Cândva în al doilea deceniu al secolului VIII, Ioan și-a dat demisia din postul pe care îl deținea în administrația de la Damasc și s-a făcut monah în Palestina, luând numele monahal de Ioan prin care va fi cunoscut de acum înainte. E foarte verosimil ca aceasta să fi avut loc în jurul anului 706, când sub califul al-Walid a avut loc în cele din urmă schimbarea administrației civile umayyade din limba greacă în arabă[13]. Tradiția potrivit căreia mănăstirea sa ar fi fost faimoasa Mare Lavră, sau Mar Saba, întemeiată în 478 de Sfântul Sava în deșertul Iudeii pe coastele abrupte ale Wadi Kidron-ului e o tradiție târzie: nu avem nici o mențiune a acestei mănăstiri în relatarea despre Sfântul Ioan din *Sinaxarul constantinopolitan* din secolul X, cea mai veche ei menționare părând a fi în *Viața* greacă compusă de patriarhul Ioan al Ierusalimului, probabil în secolul X. Nu este însă nici o îndoială că s-a făcut călugăr în apropierea Ierusalimului, pentru că una din rarele referiri personale din lucrările sale menționează apropierea sa față de patriarhul de aici (probabil Ioan V între anii 706–735: *Trisag.* 26, 13–14)[14]. Aici a îmbătrânit (se referă la sine însuși ca ajuns „în iarna cuvintelor": *Dorm.* II, I, 30 sq.). Pare să fi fost hirotonit preot: cronicarul Teofan se referă totdeauna la el ca „preot și monah"[15], cum apare în general numit în suprascrierile lucrărilor sale. O singură dată, în titlul Omi-

[12] Aceasta ar părea să fie o deducție rezonabilă din compararea Sfântului Ioan Damaschinul cu evanghelistul Matei în *Actele* Sinodului VII Ecumenic (MANSI, 13, 357B).

[13] A se vedea HOYLAND, 1997, p. 651.

[14] Pentru mănăstirile din Iudeea în perioada bizantină, a se vedea HIRSCHFELD, 1992. Pentru mănăstirea Mar Saba, a se vedea PATRICH, 1994.

[15] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6221 (DE BOOR, p. 408; MANGO/SCOTT, p. 565).

liei la smochin, Ioan e descris drept „prezbiter al bisericii Sfintei Învieri a lui Hristos Domnul nostru". Aceasta sugerează că Ioan a deținut o poziție în Biserica Învierii (pe lângă apartenența la mănăstirea sa, oricare ar fi fost aceasta); pe această bază Eustratiades afirmă că a fost „predicator hirotonit (*hierokeryx*) al Bisericii Învierii"[16], și în această calitate și-a compus poezia liturgică și probabil omiliile sale. Cronicarul Teofan atestă tradiția potrivit căreia avea faimă ca predicator: el îl numește întotdeauna Ioan *Chrysorrhoas* („[râu] curgător de aur"), „din pricina strălucirii ca aurul a harului duhovnicesc care înflorea atât în discursul, cât și în viața lui" (același epitet este folosit ca o variantă pentru mai uzualul *chrysostomos* și pentru Sfântul Ioan Hrisostom însuși)[17]. În afară de aceasta, Teofan menționează că Ioan a ținut un cuvânt în lauda lui Petru al Maiumei, martirizat pentru afurisirea lui Muhammad în anul 743[18]. O ultimă referire la Ioan apare în condamnarea sa de Sinodul iconoclast de la Hiereia, din 754, păstrată în *Actele* Sinodului VII Ecumenic din 787[19]: acolo el este anatemizat sub numele arab Mansur împreună cu Gherman patriarhul Constantinopolului, depus de Leon III în 730, și cu un Gheorghe Cipriotul altfel necunoscut. Condamnarea se încheie spunând că „Treimea i-a depus pe toți trei", ceea ce sugerează că la acea dată toți erau socotiți morți.

Ioan și-a petrecut ultimii ani din viață ca monah în umbra Ierusalimului, un oraș de curând dominat de moscheile musulmane de pe muntele Templului — Cupola Stâncii și

---

[16] EUSTRATIADES, 1931, p. 497.

[17] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6234 (DE BOOR, p. 417; MANGO/SCOTT, p. 578); a se vedea și A.M. 6221 (DE BOOR, p. 408; MANGO/SCOTT, p. 565); A.M. 6245 (DE BOOR, p. 428; MANGO/SCOTT, p. 592). Pentru folosirea cuvântului *chrysorrhoas*, a se vedea LAMPE, 1961, p. 1535.

[18] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6234 (DE BOOR, p. 417; MANGO/SCOTT, p. 578).

[19] A se vedea definiția Sinodului de la Hiereia păstrată în *Acta* Sinodului VII Ecumenic: MANSI, 13, 356CD (trad. engleză: SAHAS, 1986, p. 168–169). A se vedea și TEOFAN, *Chron.* A.M. 6234 (DE BOOR, p. 417; MANGO/SCOTT, p. 578); A.M. 6245 (DE BOOR, p. 428; MANGO/SCOTT, p. 592).

moscheea Al-Aqsa —, deși sanctuarele creștine, inclusiv Biserica Învierii (sau a Sfântului Mormânt), au rămas deschise, iar pelerinajul creștin la Locurile Sfinte pare să fi continuat, chiar dacă într-o formă redusă. Probabil în această perioadă și-a compus Ioan marea sa operă teologică, deși nu putem exclude posibilitatea ca unele din aceste lucrări să fi fost compuse pe timpul cât a fost în serviciul civil umayyad la Damasc.

Dacă ne este greu să stabilim mai mult decât o simplă schiță a evenimentelor vieții lui Ioan, la fel de greu e să stabilim o cronologie a lucrărilor lui (ea va fi discutată la locul ei). Cert este că, așa cum am văzut, Ioan era bine educat, iar un laic bine educat putea avea foarte bine un interes și în chestiuni teologice[20]. Putem foarte bine presupune că, odată ajuns monah, Ioan a avut mai mult timp să se dedice chestiunilor teologice, dar în absența oricărui mod de stabilire a unei cronologii nu putem urmări evoluția culturii sale teologice. Este foarte probabil că familiaritatea lui Ioan cu islamul (care, cum vom vedea, n-a fost deloc neglijabilă) data din zilele petrecute la curtea Umayyadă[21]; dar monahii din Palestina știau și ei multe despre islam. Există o lucrare pe care am putea fi tentați să o datăm timpuriu: tratatul său împotriva maniheilor. Sunt două motive pentru această sugestie: mai întâi, această lucrare are o tradiție manuscrisă foarte redusă și care poate fi explicată prin faptul că lucrarea nu era accesibilă în mănăstirea sa; în al doilea rând, folosirea restrânsă de citate patristice și mai marea întemeiere pe argumente formulate de Ioan însuși. Dar, cum cititorul poate observa el însuți, această argumentație e expusă primejdiei de a deveni circulară[22]. Două lucrări ale lui Ioan (*Contra iacobiților* și *Despre*

[20] EUSTRATIADES, 1931, p. 393, susține că în Damasc cunoștințele lui Ioan s-au limitat numai la *enkyklios paideia*, cunoștințele teologice dobândindu-le mai târziu, sub influența patriarhului Ioan V al Ierusalimului.

[21] A se vedea mai jos, cap. 5 (d).

[22] A se vedea mai jos, cap. 5 (b).

gândirea corectă) sunt asociate cu numele lui Petru II, mitropolitul Damascului, la care un teolog monofizit din secolul VIII care a scris împotriva hristologiei lui Ioan se referă ca la „episcopul [lui Ioan]" (primul tratat fusese scris la cererea lui Petru, ultimul este dedicat lui)[23]. Dar întrucât Petru a trăit până în 743, când după Teofan a fost martirizat pentru opoziția față de islam[24], mult după ce Ioan devenise monah, aceste tratate nu aparțin cu necesitate perioadei sale timpurii de la Damasc. Singurele lucrări pe care le putem data cu o oarecare certitudine sunt tratatele sale împotriva iconoclaștilor: dacă ele sunt preocupate de iconoclasmul bizantin (ceea ce mi se pare sigur), atunci ele trebuie să fie fost scrise după 726, legătura dintre ele și referințele istorice precise din tratatul al doilea putând sugera un fel de cronologie[25]. Dacă aceasta este o deducție sigură, atunci există o altă dată pe care o putem stabili, pentru că, așa cum a arătat Eustratiades, în acest tratat Ioan scrie cu autoritatea asigurată nu doar a unui monah, ci și a unui preot[26].

Dacă în ele însele lucrările oferă puține indicii cu privire la locul lor în viața și evoluția teologică a lui Ioan, același lucru poate fi spus despre lumina pe care o aruncă asupra preocupărilor lui Ioan și asupra preocupărilor celor pentru care el scria, afară de termeni generali. Există desigur un interes pentru ortodoxia doctrinară: practic tot ceea ce a scris Ioan este preocupat de aceasta. Ce anume înseamnă aceasta vom analiza în amănunt mai târziu. E greu să aducem acum o mai mare specificitate. O mare importanță are în mod evident învățătura ortodoxă despre Hristos, pe care o apără în principal împotriva monofiziților; la fel de pasionat este în atacurile lui la adresa monotelismului, care pot

---

[23] A se vedea KOTTER IV, p. 100 sq și ROEY, 1944.

[24] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6234 (DE BOOR, p. 416; MANGO/SCOTT, p. 577).

[25] A se vedea mai jos, cap. 7 (a).

[26] EUSTRATIADES, 1931, p. 398.

fi găsite chiar și în omiliile sale (nestorianismul pare a fi mult mai puțin presant)[27]. Maroniții, o grupare de creștini libanezi care au îmbrățișare monotelitismul, sunt menționați în scrierea sa *Despre gândirea corectă*[28]. Din cauza scurtimii lui, acest tratat este poate de interes aici pentru că el conține o mărturisire de credință care acoperă, mai întâi, Treimea (neatestând o preocupare despre purcederea Duhului Sfânt despre care afirmă simplu că „are drept cauză și fundament pe Tatăl, izvorând din El nu prin modul nașterii, ci prin modul purcederii"[29]); în al doilea rând, dogma hristologică explicând foarte limpede învățătura ortodoxă cu referire la monofiziți și monoteliți (*Rect.* 2–4); apoi, scurte capitole despre imnul Trisaghion (*Rect.* 5) și cele Șase Sinoade Ecumenice (*Rect.* 6), precum și un capitol final care exprimă atașamentul său față de Petru II, și în care menționează ereticii pe care i-a proscris, nu numai pe maroniți, ci și pe manihei. Nimic din acestea nu este foarte surprinzător, ele fiind în acord cu ceea ce se crede în genere că a fost situația religioasă din Palestina și Siria în zilele lui Ioan. Omiliile lui oferă în plus câteva detalii[30]. Aici menționează ca erezie origenismul (*Sabbat.* 6, 5–7). Sunt câteva pasaje în care pare să aibă în minte obiecțiile musulmane față de creștinism: acuza de idolatrie (*Barb.* 4; *Dorm.* II, 15, unde acuza este cinstirea Mariei ca „zeiță"); remarca sau reproșul, cum pare să o ia Ioan, că Hristos a fost un „sclav"[31], care ar putea să reflecte pur și simplu punctul de vedere musulman despre Hristos ca unul dintre profeții lor și, de aceea, ca un adevărat „musulman" (care înseamnă „sclav al lui Dumnezeu"). Aceste aluzii nu adaugă prea mult, dar sugerează ceva despre îngrijorările și preocupările lui Ioan și ale prietenilor săi creștini.

---

[27] A se vedea mai jos, p. 231–254.
[28] *Rect.* 8 (PG 94, 1432C).
[29] *Rect.* 1 (1421A).
[30] A se vedea mai jos, cap. 8.
[31] Pe care Ioan îl găsește ofensator, în ciuda prezenței sale în *Flp* 2, 7.

Lucrările lui Ioan se inserează aproximativ în trei categorii: expunerea și apărarea Ortodoxiei, predici și poezie liturgică. Compunând aceste lucrări el intra într-o tradiție care urca până la Apostoli, dar care s-a dezvoltat într-un mod deosebit din timpul stabilirii așezărilor monahale în Palestina în secolul V și a dobândit un rol special în secolul care a urmat cuceririi Orientului Mijlociu de către arabi în secolul VII. Începând din secolul IV, Palestina devenise un centru de pelerinaj pentru creștini. Mănăstirile care crescuseră în zona din jurul Ierusalimului au câștigat mult în faimă și bogăție din legătura lor cu Locurile Sfinte. Legăturile lor cu pelerinii și patronajul lor de către împărat însemna că ele erau conștiente de o lume creștină mai largă, dincolo de contextul lor palestinian nemijlocit. O consecință majoră a acestei conștiințe ecumenice a apărut în anii care au urmat Sinodului de la Chalcedon din anul 451. Acest Sinod a promulgat o definiție de credință hristologică potrivit căreia Hristos este o singură persoană existând în două firi sau naturi. Mulți creștini din Orient, din Siria până în Egipt, au salutat cu neliniște această decizie care li s-a părut că introduce o dualitate în Hristos și prin urmare trădează învățătura marelui patriarh Sfântul Chiril al Alexandriei, a cărui accentuare clară pe unitatea lui Hristos fusese apărată de un Sinod anterior ținut la Efes în 431. Fără să cedeze nimic din veneratia lor față de Sfântul Chiril, monahii din Palestina au susținut Sinodul de la Chalcedon și, drept urmare, s-au aflat ei înșiși în inima unei controverse privitoare la unitatea lui Hristos vie încă în zilele Sfântului Ioan Damaschinul, aproape trei secole mai târziu.

Un moment hotărâtor în această controversă a avut loc în 516, când sub împăratul Anastasie politica imperială a înclinat spre cei care refuzau Chalcedonul. Patriarhul ortodox Ilie al Ierusalimului a fost depus, iar succesorul său Ioan era silit să anatemizeze Chalcedonul. Dar cu sprijinul a mii de călugări din deșertul Iudeii conduși de Sfântul Sava, întemeietorul Marii Lavre — prin tradiție mănăstirea

lui Ioan —, patriarhul Ioan s-a putut împotrivi constrângerii comandantului militar (*dux*) al Palestinei, numit tot Anastasie, așa că în loc de a anatemiza Chalcedonul, Ioan i-a anatemizat pe cei care condamnaseră acest Sinod[32]. Legătura istorică dintre monahii din Palestina și Ortodoxia chalcedoniană a ajuns atât de strânsă încât, așa cum aprecia Flusin, „funcția mănăstirilor din Palestina avea să fie aceea de a fi unul din bastioanele, iar pentru Răsărit însăși inima chalcedonismului"[33].

Legătura dintre monahismul palestinian și Ortodoxia sinodală a luat o nouă formă în secolul VII. Pe de o parte, sub împăratul Heraclie și fiii săi politica imperială s-a gândit încă o dată dacă nu să elimine Chalcedonul, cel puțin să facă pace cu cei care îl respinseseră. Prin aprobarea monoenergismului (Hristos are o unică lucrare „teandrică", divino-umană) și apoi a monotelismului (învățătura potrivit căreia Hristos are însă o singură voință [divină]), împăratul a putut să reconcilieze cu Biserica imperială pe mulți din cei care respinseseră Chalcedonul. În realitate puțini și-au făcut iluzii despre natura acestui compromis, în ciuda modului grijuliu în care fuseseră exprimate aceste doctrine: cronicarul Teofan ne relatează că iacobiții și teodosienii (nume locale ale celor care respinseseră Chalcedonul în Siria și, respectiv, în Egipt) se lăudau în gura mare: „Nu noi am intrat în comuniune cu Chalcedonul, ci mai degrabă Chalcedonul cu noi, mărturisind prin unica singură lucrare (energie) o singură natură a lui Hristos"[34]. Opoziția față de monoenergism a fost condusă de un monah palestinian născut în Damasc, Sfântul Sofronie, ales patriarh al Ierusalimului în 634. Prin *Ekthesis*-ul imperial din 638 a fost promulgat monotelismul, iar ucenicul lui Sofronie, Sfântul Maxim Mărturisitorul, a preluat ștafeta de la men-

---

[32] A se vedea relatarea la CHIRIL DIN SKYTHOPOLIS, *vita Sabae*. 46.

[33] FLUSIN, 1992, II, p. 59.

[34] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6121 (DE BOOR, p. 330; MANGO/SCOTT, p. 461).

torul său (care a murit în 638) și a condus rezistența față de voința imperială, gest care avea sa-l conducă la moarte, condamnat, mutilat și exilat în 662. După moartea Sfântului Maxim, monahii din Palestina au fost aproape singurii care și-au asumat în Răsărit rolul de apărători ai Ortodoxiei. Cei mai mulți din partea răsăriteană a Imperiului Bizantin abandonaseră Ortodoxia din obedienţă față de voința imperială. Occidentul a fost mai ferm, nu în cele din urmă din cauza faptului că cea mai mare parte a Apusului era în afara puterii împăratului; deși, după sfidarea inițială care culminase cu moartea în exil a papei Martin care-l sprijinise pe Maxim, în 655 Roma pare să fi șovăit și ea în persoana succesorilor papei Martin. Chiar și după restaurarea Ortodoxiei la Sinodul VI Ecumenic din 680–681 (al treilea care s-a ținut în Constantinopol) creștinii din capitală par să mai fi cedat odată voinței imperiale, ajungându-se la o scurtă reînviorare a monotelismului în 712 sub Philippikos, iar din 726 la impunerea imperială a iconoclasmului.

Anul 638, anul *Ecthesis*-ului monotelit, fusese și anul în care Sofronie ca patriarh al Ierusalimului a predat Orașul Sfânt creștin califului Umar; ceea ce ne conduce la celălalt factor determinant în legătura dintre ortodoxie și monahismul palestinian în secolul VIII. Pentru că în urma cuceririi arabe a Orientului Mijlociu situația din Palestina s-a schimbat și ea pentru totdeauna, cum se va vedea. Chestiunile teologice au încetat să mai țină de voința imperială (sau de rezistența la ea): sub califat s-a creat un fel de teren plan în ce privește doctrina religioasă. La început stăpânitorii arabi par să fi arătat puțină înclinare spre prozelitism (exceptând față de alți arabi), așa încât creștinii de toate felurile — cei care acceptau Ortodoxia sinodală; cei care respingeau Chalcedonul din loialitate față de Sfântul Chiril al Alexandriei (adesea numiți „monofiziți"); cei care fuseseră condamnați la Sinodul de la Efes unde a fost victorios Chiril, numiți de adversarii lor „nestorieni", după patriarhul Constantinopolului depus de acest Sinod; monoenergiștii și

monoteliții — coexistau acum alături unii de alții, precum și alături de cei care aparțineau altor religii, nu în cele din urmă iudei, care fuseseră mult încurajați de căderea Ierusalimului creștin mai întâi sub persani în 614, iar apoi sub arabi în 638, și foarte probabil și samariteni și manihei, grupuri care supraviețuiseră persecuției imperiale din secolul VI. Această nouă situație explică apariția bruscă a dialogului creștino-iudeu (sau a tiradelor antiiudaice) în secolul VII[35], precum și sporirea literaturii de controversă adeseori sub forma unor dialoguri în care se discutau chestiunile controversate (mai ales hristologice) între diferite forme de creștinism. În dezbaterea intra-creștină îndeosebi, controversele erau adeseori foarte tehnice, implicând termeni filozofici ca „ființă" și „persoană" și noțiuni ca „voință" sau „lucrare". Deja în scrierile Sfântului Maxim găsim liste de definiții ale acestor noțiuni extrase atât din filozofii clasici și succesorii lor din Antichitatea târzie, cât și din scrierile Părinților creștini[36]. Dar nu era numai o chestiune de definire a termenilor. Argumentele însele trebuiau să fie sănătoase și astfel în secolul VII găsim înflorirea unor manuale simple de logică destinate polemiștilor creștini, care exploatau tratatele de logică ale lui Aristotel și ale ultimilor filozofi ca Porfir și comentatorii aristotelici din secolul VI din Alexandria[37]. Monahii din Palestina s-au aflat, aproape singurii în Răsărit, nu numai apărând Ortodoxia sinoadelor bizantine, dar și limpezind ce anume este Ortodoxia și definind-o mai precis în această nouă situație de controversă deschisă.

Aceasta a fost situația în care a intrat Ioan din Damasc: un proces rafinare și definire a tradiției Ortodoxiei creștine. Atât prin familia sa, ca sirian „melkit" (adică ca susținător

---

[35] Pentru o privire de ansamblu recentă, a se vedea AVERIL CAMERON (1996) și literatura citată acolo.

[36] A se vedea, de ex., MAXIM MĂRTURISITORUL, *Opusc.* 14, 17, 18, 23, 26 (autenticitatea unora din aceste opuscule nu este sigură).

[37] Pentru mai multe detalii, a se vedea mai jos cap. 3.

al Ortodoxiei imperiale a bazileului bizantin (*basileus*, rege, *malkâ* în siriacă), cât și devenind unul din monahii palestinieni, cu atașamentul lor istoric la Ortodoxia Sinoadelor, Ioan era dedicat acestei cauze. Îl vom vedea deci pe Ioan nu ca pe un individ remarcabil în stare să reducă masa amorfă a Ortodoxiei tradiționale la un fel de formă „scolastică", ci drept culminarea unei tradiții de definire intrate cu un deceniu înaintea nașterii sale într-o nouă fază, și prin urmare vom privi lucrările sale drept apogeul acestei faze. Dar monahismul palestinian era angajat mai mult decât într-o rundă prelungită de teologie de controversă: credința nu era numai apărată și definită, ea era și aclamată în celebrarea săptămânală a misterului pascal și în celebrarea an de an a marilor evenimente ale istoriei mântuirii (sau „economiei", *oikonomia*, cum o numește teologia greacă), precum și în zilele de prăznuire ale marilor sfinți ai Bisericii creștine. Omiliile formau o parte importantă a acestei celebrări, dar din secolul VII ele au fost depășite de poezia liturgică, care a împodobit treptat cultul divin al Bisericii creștine — și îndeosebi cultul divin al mănăstirilor creștine. Cum am văzut, Ioan a fost în zilele sale un predicator de renume. El pare să fi fost și unul din cei mai mari poeți liturgici contribuind îndeosebi la o nouă dezvoltare a oficiului divin monahal: canoanele, o serie de versuri (sau tropare) împletite în mod original cu versetele celor nouă ode sau cântări biblice, care au format coloana vertebrală a oficiului divin monahal de dimineața (*orthros*, utrenia)[38].

E important așadar să nu-l izolăm pe monahul Ioan de fundalul monahismului palestinian căruia îi aparținea. E necesar să accentuăm aceasta din mai multe motive. Întâi de toate pentru că tradiția bizantină târzie s-a complăcut să-l trateze pe Ioan în izolare, dat fiind că Biserica bizantină însăși răspunsese într-un mod atât de extrem la iconoclasm. Faptul că un monah singur din Palestina a vorbit împotriva

[38] Pentru o discuție mai detaliată, a se vedea mai jos cap. 9.

iconoclasmului putea fi admis, nu însă și acela că el fusese membru al unei largi comunități creștine, care a stat tare când Bizanțul a șovăit. După iconoclasm bizantinii, în special curtea patriarhală, au rescris istoria perioadei, evidențiind rolul eroic al patriarhilor constantinopolitani Gherman, Tarasie și Nichifor în împiedecarea unui prăbușiri complete în fața voinței imperiale. Rezistența poporului și a monahilor din Palestina nu se potrivea în acest tablou, în timp ce o voce izolată ca a lui Ioan putea fi acomodată. În al doilea rând, comunitatea monahilor palestinieni a fost importantă pentru Ioan însuși. El n-a fost un geniu izolat, ci un participant la un extins exercițiu de colaborare. Istoria răspândirii lucrărilor sale, dintre care multe există în forme paralele, e plină de surprize, cum vom vedea în cursul acestei cărți. Ea devine mai puțin surprinzătoare dacă îl vedem pe Ioan scriind pentru contemporanii lui, chiar dacă a durat mult timp, nu mai puțin de un secol, pentru ca lucrările lui să ajungă în Bizanț. Diferitele ediții ale marii sale opere *Izvorul cunoașterii*, diferitele forme ale fiecărei din cele trei părți ale acestei lucrări, diferitele variante ale atacului său asupra iconoclasmului (ceea ce sunt în realitate cele trei tratate diferite pe această temă) și versiunile alternative ale câtorva din celelalte tratate ale sale (de exemplu, *Despre cele două voințe în Hristos*) capătă sens dacă noi îl vedem pe Ioan scriind pentru un public în mijlocul căruia lucrările lui au fost repede (și în consecință irevocabil) distribuite. În al treilea rând, faima ulterioară a lui Ioan și locul său în teologia bizantină trebuie văzute iarăși probabil ca parte a influenței generale a monahismului palestinian asupra Bizanțului odată cu iconoclasmul. Acest fapt e privit de regulă ca parte a reformei monahismului bizantin de către Sfântul Teodor Studitul în perioada de acalmie dintre cele două faze ale iconoclasmului, deși ea poate să fi fost foarte bine parte a unei influențe mai generale a tradițiilor, nu în cele din urmă liturgice, ale Locurilor Sfinte asupra Constantinopolului.

Tema acestei cărți este opera teologică a Sfântului Ioan, un produs atât al minții, cât și al inimii. E opera unui individ, fără îndoială, dar a unui individ care nu s-a preocupat cu nimic de propria sa individualitate și s-a pierdut pe sine însuși în tradiția pe care a îmbogățit-o și transmis-o. Contextul nemijlocit al sarcinii lui teologice nu trebuie trecut neobservat. Când ne gândim la Ortodoxia bizantină, teologia Sinoadelor Ecumenice — sinoadele care vorbeau pentru *oikoumene*, pentru întreagă lumea locuită pe care împărații bizantini pretindeau s-o conducă în numele lui Dumnezeu — suntem gata să ne gândim la un progres triumfalist al Ortodoxiei protejată de împărat și în același timp în stare și doritoare să invoce puterea statului pentru a-i persecuta pe cei care se opuneau la ceea ce ei numeau Ortodoxie. E ceva adevăr în aceasta, un adevăr adeseori urât și regretabil. Dar e un adevăr care nu se aplică deloc sarcinii teologice la care s-a angajat Ioan. Procesul de limpezire, definire și celebrare a Ortodoxiei la care a luat parte Ioan a fost opera monahilor palestinieni care au trăit și lucrat literalmente în umbra moscheilor Cupolei Stâncii și Al-Aqsa, recent construite pe Muntele Templului din Ierusalim și care umbreau Locurile Sfinte creștine, monahi palestinieni care aparțineau unei minorități cu o putere diminuată, atacați de alți creștini (care-i numeau „maximieni", următori ai unui monah care fusese condamnat pentru erezie de împăratul bizantin) și expuși atacurilor din partea iudeilor, samaritenilor, maniheilor și în cele din urmă din partea musulmanilor. Această Ortodoxie creștină n-a fost expresia unui triumfalism uman, ci un lucru forjat în cuptorul înfrângerii.

2

Sfântul Ioan Damaschinul și tradiția

Sunt două moduri de înțelegere a relației Sfântului Ioan Damaschinul cu tradiția. Primul vede tradiția drept cea care i-a modelat experiența: atât contextul istoric și politic în care s-a născut, a crescut și a servit ca funcționar civil, cât și, în interiorul acestuia, viața pe care a trăit-o ca monah și tradiția teologică în care a intrat astfel. Așa cum am văzut, această tradiție de gândire teologică și celebrare liturgică avea deja o lungă istorie; în cele mai multe privințe Ioan a continuat moduri de gândire teologică și tradiție teologică deja stabilite. Ioan însuși era foarte conștient de aceasta: el n-a pretins nici un fel de originalitate teologică și ar fi fost desigur îngrozit să fie socotit original. Așa cum se exprimă în scrisoarea de dedicare cu care prefațează ceea ce se va numi *Izvorul cunoașterii:* „Eu nu voi spune nimic de la mine însumi, ci, adunând la un loc cele tratate de cei mai încercați dintre dascăli, voi alcătui un compendiu" (*Dial.*, proem. 60–62). Mai degrabă decât un gânditor original, Ioan este un reprezentant al unei perioade hotărâtoare în dezvoltarea tradiției teologice bizantine. Aceasta este mai mult decât o simplă consecință a ororii cu care lumea bizantină întâmpina orice fel de inovație. Orice noutate era deghizată ca tradiție, astfel că intuițiile autentic originale ale unui gânditor ca Sfântul Maxim Mărturisitorul erau exprimate ca reflecții — ori comentarii — asupra tradiției

deja existente. Dar Ioan nu era un Maxim. Ioan a continuat și dezvoltat o tradiție care știa unde anume să privească în Părinți pentru răspunsuri la toate chestiunile teologice, iar el a răspuns la aceste chestiuni reproducând lucrul cel mai bun pe care l-a putut găsi. Se poate spune că avea un geniu pentru selecție. Dar chiar aceasta nu a fost probabil pur și simplu o chestiune de înzestrare personală ca un cărturar învățat, ci ține de faptul că aparținea unei tradiții care cernea de generații operele Părinților. Florilegiile — culegeri de extrase din Părinți pe toate temele importante — abundau și fără nici o îndoială Ioan a făcut uz de ele. Acest prim sens al unei tradiții modelatoare — îmbrățișând atât contextul istoric și politic în care a trăit Ioan, cât și tradițiile religioase în evoluție în care a intrat — va fi explorat în cursul acestei cărți.

Există însă și un alt sens al tradiției în care rolul lui Ioan este mult mai activ. Pentru că despre tradiția teologică în sens restrâns căreia i-a aparținut se poate spune că a culminat în Ioan și el este cel care reprezintă această tradiție în teologia ulterioară. Acest rol ulterior de purtător preeminent al unei tradiții acumulate și sursă de influență ulterioară a luat timp până să se dezvolte: o mică urmă a lui există în Renașterea culturală din Bizanțul secolului IX, numită adeseori, după expresia lui Lemerle, drept „primul umanism bizantin"[1]. Marilor savanți ai secolului IX Ioan le-a putut apărea drept este un simplu rezumător. Dar în secolul XI rolul lui Ioan ca reprezentant preeminent al tradiției teologice bizantine a devenit evident, iar în secolul XII și după aceea el s-a făcut simțit și în Apus. Există două lucrări care dau o mărturie impresionantă despre acest fapt, și în care îl vedem pe Ioan nu atât de mult modelat de tradiție, ci ca pe unul care a dat o formă la ceea ce alții au

[1] Titlul marii lucrări a lui PAUL LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

primit drept tradiție, în special determinând percepția lor despre realizarea teologică a ceea ce a ajuns să fie privit drept epoca de aur a Părinților. Aceste două lucrări sunt *Viața* greacă a Sfântului Ioan Damaschinul[2] și o lucrare atribuită odinioară lui Ioan Damaschinul însuși, popularul roman teologic *Varlaam și Ioasaf.*

În expunerea vieții lui Ioan din capitolul 1 al acestei cărți *Viața* greacă a fost ignorată: sunt două bune motive pentru aceasta, unele din ele reieșind în cele ce urmează[3]. Dar chiar dacă *Viața* greacă e lipsită de valoare ca sursă istorică pentru viața lui Ioan, nu este lipsită de interes. Așa cum e cazul cu mare parte din hagiografie, dacă încetăm să o privim ca pe un fel de fereastră ce se deschide în afară spre peisajul istoric al vieții lui Ioan și o privim în schimb drept o oglindă în care se reflectă atitudini târzii față de Ioan și desigur față de sfințenia creștină ca atare, atunci ea devine nu numai interesantă, dar chiar și informativă.

După câteva paragrafe introductive *Viața* greacă ne vorbește despre strămoșii lui Ioan. Despre aceștia ne spune că erau conducători ai Damascului sub sarazini (cum sunt numiți de regulă arabii), și ne oferă o prezentare strălucită a tatălui lui Ioan; lăudând în special devoțiunea credinței lui creștine și generozitatea sa caritabilă. Aflăm apoi despre nașterea și botezul lui Ioan și cum a fost educat să nu poarte arme și să nu meargă la vânătoare, ci să înțeleagă

---

[2] *Viața* greacă e retipărită în PG 94, 429–489. Se zice că a fost scrisă de Ioan patriarhul Ierusalimului și s-ar fi bazat pe o *Viață* arabă. Acest Ioan al Ierusalimului e probabil Ioan VII (964–966) sau Ioan VIII (1106–1156). O *Viață* arabă din secolul XI a fost descoperită la începutul secolului XX. Dacă aceasta este *Viața* folosită de Ioan, atunci trebuie să fie vorba de Ioan VIII (deși două manuscrise ale *Vieții* grecești sunt datate în secolul X, această dată nu este totuși mai presus de revizuire); dar este posibil ca o *Viață* arabă mai veche (care nu mai există) să fi fost acest exemplar, ceea ar face posibilă o dată mai timpurie pentru *Viața* greacă. A se vedea RICHTER, 1982, p. 2–12; KAZHDAN/GERO, 1989, p. 125–126; LE COZ, 1992, p. 41–43.

[3] Alte relatări recente despre Ioan au fost mai puțin critice față de *Viața* greacă completând doar din surse arabe relatarea pe care o dă. A se vedea NASRALLAH, 1950; SAHAS, 1972.

lucrurile lui Dumnezeu. Urmează o istorisire despre un călugăr din Calabria, numit Cosma, care a fost capturat de arabi („barbari", cum sunt numiți acum) și urma să înfrunte moartea. El își deplânge această soartă nu din pricină că se teme de moarte, ci pentru că în cursul vieții sale dobândise multă învățătură, pe care ar fi dori să o transmită unui discipol înainte de a murit. Drept urmare tatăl lui Ioan îl cumpără pe Cosma ca sclav de la un conducător al sarazinilor, ca să-l poată învăța pe fiul său, Ioan, împreună cu un alt tânăr din Ierusalim, numit tot Cosma, pe care-l adoptase ca fiu spiritual. Aflăm apoi despre educația lui Ioan și a lui Cosma și despre întâietatea lui Ioan în teologie. În cele din urmă Cosma dascălul îi spune tatălui lui Ioan că le-a predat tot ce se putea ști și ar dori să-și reia viața lui monahală. I se îngăduie să plece și devine monah la Marea Lavră a Sfântului Sava. Tatăl lui Ioan murind curând, conducătorul sarazinilor (califul) îl face pe Ioan „prim consilier" (*protosymboulos*) sau vizir.

Ne aflăm acum în anul 726 sau 730, timp în care împăratul bizantin Leon III a interzis sfintele icoane. Ioan scrie acum tratatele sale în apărarea venerării icoanelor. Faptul ajunge la urechile împăratului și l-a înfuriat. Neputând să-l atingă direct pe Ioan, contrafăce o scrisoare scrisă chipurile de mâna lui Ioan, în care Ioan spunea că Damascul este prost apărat și că ar putea să-l predea în mâinile împăratului. Această scrisoare împăratul a transmis-o califului care, furios pe lipsa de loialitate a funcționarului său de încredere, îi taie lui Ioan drept pedeapsă mâna dreaptă. Mâna e expusă în public, dar Ioan i-o cere înapoi califului, spre a o îngropa, cerere care îi este aprobată. Ioan o pune înaintea icoanei Maicii Domnului, în timp ce el se ruga ei în versuri anacreontice! Maicii Domnului i se face milă de Ioan și, când acesta adoarme, i s-a arătat în vis și mâna îi este restabilită. Trezindu-se, Ioan își descoperă mâna pusă la locul ei și își petrece restul nopții cântând mulțumiri Maicii Domnului și trezindu-și vecinii. Dimineața e chemat înain-

tea califului care văzând mâna lui Ioan restabilită (o sutură a rămas în jurul încheieturii mâinii arătând unde ea a fost tăiată) își dă seama că trebuie să fi fost nevinovat și îl restabilește în postul de prim consilier. Ioan se prosternă înaintea califului și-i cere permisiunea „să ia o altă cale și să urmeze celui care a zis: «Eu sunt Calea»". Numai după ce se apără cu succes într-un duel — a cărui relatare se inspiră din relatările tradiționale ale experiențelor martirilor — i se permite lui Ioan să părăsească serviciul la calif. Ioan își împarte averea și se duce la Ierusalim să se închine la Locurile Sfinte, după care pleacă în deșert la Marea Lavră a Sfântului Sava, unde devine monah împreună cu tovarășul de studii, Cosma.

La început lui Ioan i-a fost greu să găsească un monah care să-i servească drept părinte duhovnicesc, atât de mare erau faima și educația sa din lume; dar în cele din urmă găsește un *gheron* („bătrân", termen tradițional pentru un părinte duhovnicesc), care i-a impus condiții stricte: să nu scrie, să nu studieze „înțelepciunea din afară" (adică învățătura profană), ci să „practice tăcerea cu înțelegerea". Ascultarea lui Ioan e testată în diverse forme extreme, caracteristice tradiției Părinților deșertului. La un moment dat i se poruncește să meargă înapoi la Damasc cu coșurile făcute în mănăstire ca să le vândă pentru un preț mare, absurd: cum ședea în piață, e recunoscut de cineva care-l cunoștea de la curte și care îi cumpără coșurile la prețul pe care i l-a cerut Ioan. Evenimentul următor privește moartea fratelui unuia din tovarășii lui monahi. În durerea lui, monahul îi cere lui Ioan să scrie drept consolare un vers de înmormântare. Atent la porunca bătrânului (*gheron*) său, la început Ioan refuză, după care se lasă înduplecat și compune un tropar (un vers de poezie liturgică)[4]. Acest act de

[4] *Viața* redă primele cuvinte ale troparului: „Deșertăciune este tot ceea ce este omenesc". Într-o notă de subsol, ediția MIGNE dă un tropar complet începând cu aceste cuvinte dintr-o omilie din secolele XIII–XIV a lui Constantin Acropolites. În acest lung poem „Ioan Damaschinul", bazat pe

neascultare l-a înfuriat pe bătrânul său, care l-a dat afară din chilia pe care o împărțea cu el. Celorlalți părinți ai mănăstirii li s-a făcut milă de Ioan și au vorbit cu părintele lui duhovnicesc, care cedează numai cu condiția ca Ioan să curețe toaletele mănăstirii („mici haznale de murdărie și scârnă", cum le numește *Viața*). Această pedeapsă e socotită atât de umilitoare încât părinții șovăie să i-o spună lui Ioan; dar el îi aude vorbind despre ea și o face de bunăvoie. După care Ioan e reintegrat în chilia bătrânului care are o vedenie a Maicii Domnului, în care aceasta îi spune să-i îngăduie lui Ioan să scrie cântări. Și astfel lui Ioan i se poruncește de către bătrânul lui să scrie poezie liturgică. Urmează apoi o prezentare a scrierilor lui Ioan — nu numai a cântărilor, ci și a tratatelor lui teologice și a omiliilor. Ni se spune că și fratele spiritual al lui Ioan, Cosma, s-a împărtășit de darul lui Ioan în compunerea de cântări. Cosma, aflăm, devine episcop al Maiumei, iar Ioan e hirotonit preot, dar și ca preot Ioan rămâne un smerit monah al mănăstirii sale. Aflăm apoi mai multe despre scrisul lui Ioan și de faptul că este lăudat de Sfântul Ștefan cel Nou, marele martir iconoclast, și relatarea se sfârșește.

Viața greacă e o piesă elaborată de hagiografie și urmează multe din convențiile (sau *topoi*) genului: caracterul nobil al familiei lui Ioan, severitatea nevoinței lui ascetice, smerenia, minunile. Dar privită mai îndeaproape, putem începe să detectăm diversele întrebări cu care au abordat viața lui Ioan din Damasc cei care au compus *Viața* (și originalul arab al *Vieții* de care depinde și *Viața* greacă însăși) și cei care o citeau. Să luăm de exemplu relatarea despre educația lui Ioan de către misteriosul monah calabrez cu profunda sa erudiție clasică, pe care părinții lui Ioan

---

Viață, poetul rus din secolul XIX Alexei Tolstoi a dat un loc central acestui episod și a compus un lung *tropar* pentru Ioan (cu totul independent de orice referire la *Viață*). Ultima strofă a *troparului* lui Tolstoi a oferit textul pentru cantata lui Serghei Taneiev (numită tot *Ioan Damaschinul*) interpretată în 1884 în memoria pianistului rus Nikolai Rubinstein.

îl cumpără din piața de sclavi. Scriind după trei secole, creștinii care trăiau sub arabi au fost desigur uluiți de erudiția clasică a lui Ioan, care trăise și el sub califi. Dar educația lui nu era deloc atât de surprinzătoare, întrucât învățământul elenistic pare să fi fost înfloritor în Orientul Mijlociu în secolul VII, probabil mai mult chiar decât în însăși capitala Imperiului Bizantin aflată sub asedii[5]. Dar arabii creștini care trăiau în jurul anului 1000 erau uimiți de asta și istorisirea le oferea explicația dorită[6].

Relatarea răzbunării împăratului Leon pentru atacul lui Ioan împotriva iconoclasmului său reflectă și ea o realitate ulterioară: Cum putea împăratul să nu aibă cunoștință despre Ioan Damaschinul și apărarea de el a icoanelor? se vor fi întrebat arabii creștin care cunoșteau faima postumă a lui Ioan. Relațiile comparativ prietenești între împărat și calif reflectă și ele o realitatea ulterioară. Minunea mâinii restabilite a lui Ioan avea să dea naștere unei forme deosebite a icoanei Maicii Domnului, așa-numita icoană *Theotokos Tricherousis*, a „Maicii Domnului cu trei mâini". Pentru că, în semn de recunoștință pentru minune, Ioan a pus să se facă o mână din argint care să fie pusă pe icoana care săvârșise minunea, iar în copiile acelei icoane a fost inclusă mâna a „treia". Icoana originală se spune că a fost adusă de la Marea Lavră la mănăstirea sârbă athonită Hilandar de marele sfânt sârb Sava în secolul XIII.

Istoria începutului scrierii de către Ioan a imnelor liturgice poate reflecta tradiția potrivit căreia la început monahii s-ar fi opus cântării și cântecelor liturgice. Există o faimoasă istorie despre avva Pamvo mustrându-l pe unul din monahii săi care auzise cântarea minunată din bisericile din Alexandria și regreta că nu există nimeni care să cânte astfel printre monahii din deșert. Deznădăjduit, avva Pamvo

---

[5] A se vedea MANGO, f.a [1988].

[6] Pentru o discuție mai detaliată a evoluției relatării despre învățătorul lui Ioan Damaschinul, a se vedea KAZHDAN/GERO, 1989, p. 128–129.

a profețit că într-adevăr într-o zi monahii vor cânta tropare la slujbele lor, dar „ce fel de străpungere a inimii, ce lacrimi vor naște troparele? Ce fel de străpungere a inimii va simți monahul care stă în biserica sau în chilia lui și își ridică glasul ca boul?"[7]. Nu există astfel de istorii din relatările autentice despre primii părinți ai deșertului, iar acum susține că istorisirea avvei Pamvo nu este mai veche de secolul VI[8]. Interesant este că această istorisire se găsește prima dată în faimoasa *Synagoge* a lui Pavel Evergetinos[9]. Această colecție de înțelepciune monahală aparține mijlocului secolului XI, fiind foarte îndeaproape contemporană cu *Viața* greacă a lui Ioan Damaschinul și foarte probabil că ea reflectă aceeași atitudine față de trecutul monahal care se găsește în *Viață*. Autorul *Vieții* este în mod limpede familiar cu ideea că la origini cântarea de tropare era străină de viața monahală și în relatarea se despre ezitarea inițială a lui Ioan biruită prin iubirea lui pentru unul din frații săi monahi și prin aprobarea de către Maica Domnului a darului său poetic dă seama de faima lui Ioan ca poet liturgic. Dar istorisirea servește de asemenea ca autentificare supranaturală a înzestrării lui Ioan pentru poezia liturgică. O astfel de autentificare nu este neobișnuită: darul lui Romanos de a compune condace a venit ca urmare a unui vis al Maicii Domnului[10], la fel și cu Caedmon[11]. Cazul lui Ioan este foarte asemănător cu acela al lui Gerard Manley Hopkins, pentru că amândoi au avut o ușurință naturală de a scrie poezie (*Viața* pretinde că Ioan a compus versuri anacreontice pentru Maica Domnului în timp ce era încă un serviciul public), la care au renunțat pentru a îmbrățișa viața

[7] Din repovestirea celebrei istorisiri de către WELLESZ, 1961, p. 172, n. 2.

[8] MCKINNON, 1994, p. 508.

[9] EVERGETINOS II, p. 160–161. Mănăstirea Theotokos Evergetis, pentru care Pavel a compilat *Synagoge* a lui, este tema proiectului de cercetare a Institutului de Studii Bizantine din Belfast; a se vedea MULLETT/KIRBY, 1994, 1997.

[10] *Sinaxarul* 96, 8–14 (1 oct.).

[11] BEDA, *Hist.* IV, 24 (COLGRAVE/MYNORS, 1969, p. 414–416).

monahală, reluând-o numai când li s-a poruncit expres să o facă[12]. Pentru că în *Viață* Ioan e prezentat *în primul rând* ca poet: în visul lui, bătrânul lui Ioan o aude pe Maica Domnului lăudând darurile lui Ioan ca poet. *Vita* prezintă apoi darul de a scrie poezie liturgică revărsându-se în compunerea de tratate teologice și predici.

Cealaltă lucrare care dezvăluie ceva din considerația de care se bucura Ioan în secolul XI este romanul *Varlaam și Ioasaf*. Paternitatea lui Ioan asupra acestei lucrări a fost încă apărată până nu de mult[13], iar editorul modern al lui Ioan, Dom Bonifatius Kotter, pare să fie deschis în această chestiune[14]. Dar este foarte puțin probabil că lucrarea să fi fost compusă de Ioan; ea este mai degrabă o traducere greacă dintr-o versiune georgiană făcută în secolul X sau XI, de Sfântul Eftimie Ivireanul, monah de la mănăstirea Iviron (a georgienilor) din Sfântul Munte[15]. Istorisirea este o prelucrare a vieții lui Buddha (care a devenit Sfântul Ioasaf) compusă în arabă sub inspirație maniheică. I s-a dat o adopție creștină atunci când ea a fost tradusă în georgiană, de unde a venit la începutul secolului XI versiunea greacă. În veșmântul ei grec istorisirea e extinsă prin adăugarea unor mari cantități de material teologic: sunt inserate discursuri lungi, unul dintre ele nefiind decât *Apologia lui Aristide* din secolul II (care a supraviețuit într-o traducere siriacă, dar originalul grec s-a pierdut). Acest material teologic este adeseori fie scos din Ioan Damaschinul, fie e caracteristic lui, și din acest material își extrage Dölger încercarea de a dovedi paternitatea damaschiniană asupra

---

[12] *The Correspondence of Gerard Manley Hopkins and Richard Watson Dixon*, ed. C.C. ABBOTT, Oxford University Press, Londra, 1935, p. 14.

[13] A se vedea DÖLGER, 1953.

[14] KOTTER, 1988, p. 127.

[15] A se vedea LANG, 1955, și, mai pe scurt, introducerea lui la *Barl.*, p. IX–XXXV. F. HALKIN (1953) făcută mai ales din punctele de vedere ale lui Lang în recenzia la Dölger. Sugestii mai recente atribuie lui *Varlaam și Ioasaf* o proveniență din secolul X sau constantinopolitană (GRIFFITH, 1986, p. 131–132) sau o localizează în Palestina în jurul lui 800 (KAZHDAN, 1988).

romanului[16]. El atrage atenția asupra punctului de vedere teologic și polemic, care, susține el, e identic cu cel al lui Ioan (p. 62–64); asupra acordului formulelor teologice din roman cu cele ale Damaschinului (p. 64); asupra modului în care atât romanul, cât și Ioan au obiceiul de a împrumuta lucrări întregi, sau părți substanțiale din astfel de cărți și de a le insera în compozițiile proprii (p. 65); asupra modului în care romanul, ca și Ioan în lucrările lui autentice, citează frecvent cuvânt de cuvânt din lucrări cunoscute ale lui Ioan (p. 65–68) și asupra tendinței similare atât în roman, cât și în lucrările autentice ale lui Ioan, de a introduce scurte definiții ale termenilor (p. 68–69). Dölger conchide pledoaria sa cu o lungă listă de pasaje, dând paralele din lucrările Damaschinului și din scrierile teologice favorite ale acestuia (îndeosebi Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul) (p. 69–104). Dar ceea ce Dölger arată nu este, cum intenționa, că romanul este scris de Ioan, ci doar că în secolul XI cineva, doritor să arate ca era cultivat teologic, s-a îndreptat spre lucrările Damaschinului atât pentru un model, cât și pentru material teologic.

Semnificația acestui fapt este poate mai mare decât poate părea la prima vedere, întrucât, dacă atribuirea sa secolului XI este corectă, romanul *Varlaam și Ioasaf* este în legătură cu proiectul mai larg de producere a unei colecții extinse a vieților sfinților, *Menologion*-ul asociat cu Simeon Metafrastul. Simeon și asociații lui urmăreau producerea unei colecții uniforme a *Vieților* sfinților în limba greacă literară a epocii, prelucrând frecvent vieți de sfinți mai vechi compuse la origine în limba greacă vorbită a poporului de rând. E posibil ca prelucrarea lui *Varlaam și Ioasaf* să fi fost făcută de Simeon Metafrastul, sau de unul din colegii lui, folosind o traducere fidelă din georgiană realizată de Sfântul Eftimie, deși nu e nici un motiv să presupunem că Eftimie n-ar fi putut produce traducerea pusă în scenă el

[16] În cele ce urmează, referirile la Dölger sunt oferite în paranteze în text.

însuși: se poate chiar să fi fost o cunoștință a lui Simeon și să fi împărtășit ideile sale hagiografice. Dar această asociere sugerează faptul că Ioan oferea cota de nivel teologic pentru întreagă întreprindere metafrastică; o dovadă în plus a puterii de pătrundere a influenței lui Ioan Damaschinul în secolul XI.

Este interesant de remarcat că după ceva mai puțin de un secol Eftimie, sau unul din asociații săi, a făcut versiunea greacă a povestirii lui Varlaam și Ioasaf respirând teologia Sfântului Ioan Damaschinul, avem prima dovadă a unui cult liturgic adus Sfântului Ioan la mănăstirea Sfântul Sava. Ea se găsește în relatarea egumenului rus Daniil despre pelerinajul său în Țara Sfântă între anii 1106–1108. Acesta a vizitat Sfântul Sava și ne spune că aici „într-un paraclis minunat deasupra mormântului Sfântului Sava" se află „mulți sfinți părinți, trupurile lor ca și cum sunt încă vii: zac aici Sfântul episcop Ioan cel Tăcut, Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Teodor al Edessei și Mihail, nepotul acestuia, și Afroditian și mulți alți sfinți, trupurile lor parcă vii revărsând un parfum negrăit"[17].

Cea mai mare parte a acestei cărți e consacrată explorării momentului din dezvoltarea și formarea tradiției teologice bizantine reprezentat de Ioan. Deși *Viața* îl prezintă pe Ioan întâi ca preot, și apoi ca teolog (reprezentând fidel considerația de care se bucură Ioan în tradiția Ortodoxiei bizantine până în ziua de astăzi), noi vom purcede în sens invers. Motivul principal este starea acestor texte. Monahul benedictin Dom Bonifatius Kotter [1912–1987] și-a consacrat toată viața producerii unei ediții critice a textelor Sfântului Ioan Damaschinul. Proiectul a fost susținut de

[17] WILKINSON *ET AL.*, 1988, p. 140. Sfântul Ioan cel Tăcut a fost un episcop care a renunțat la scaunul său pentru a deveni un monah sub Sfântul Sava; Sfântul Teodor e un episcop din secolul IX; Sfântul Afroditian (sau Afrodit), probabil Afrodisius, e un ucenic al Sfântului Sava, asimilat probabil cu o povestire apocrifă despre un Afroditian (a se vedea notele la traducere).

Institutul Bizantin al Abației Benedictine de la Scheyern (Bavaria), de care aparținea Kotter. Proiectul original avea în vedere o ediție de opt volume, acoperind toate lucrările în proză ale lui Ioan Damaschinul[18]. Din acestea Kotter a realizat cinci volume (1969–1988). Volumul 1 cuprinde tratatele logice ale lui Ioan, în primul rând *Dialectica* sa, iar volumul 2 *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* — prima și ultima parte a lucrării tripartite *Pege gnoseos*, *Izvorul cunoașterii*. Volumul 3 conține tratatele împotriva iconoclaștilor. Volumul 4 adună la un loc scrierile polemice: lucrarea *Despre erezii* — secțiunea centrală din *Pege gnoseos* — urmată de tratatele împotriva maniheilor și a principalelor erezii hristologice, monofizitismul, monotelismul și nestorianismul. Volumul 5, publicat postum, conține omiliile lui Ioan[19]. Volumul final dedicat lucrărilor exegetice ale lui Ioan Damaschinul urmează să apară. Această magnifică ediție este bazată pe o analiză profundă a tradiției căreia îi aparținea Ioan în cele două sensuri pe care le-am schițat: tradiția pe care a moștenit-o Ioan și cea pe care el a modelat-o. Deoarece ediția lui Kotter clarifică tradiția pe care se sprijinea Ioan, ediția sa e prevăzută cu un aparat critic care detaliază lucrările patristice și celelalte surse folosite în scrierile sale de Ioan. Dar Kotter a explorat și tradiția manuscriselor operelor lui Ioan, revelând multe lucruri interesante despre modul în care au fost apreciate lucrările lui Ioan de cei care le-au păstrat, precum și unele diferențe între ceea ce pare să fi fost intenția originală a lui Ioan și modul în care au fost citite mai târziu lucrările sale. Un rezultat uimitor al cercetării lui Kotter este acela de a arăta cât de mult a ajuns Ioan asimilat tradiției. El avea, cum am văzut, un renume ca predicator. Dar nimeni nu

[18] A se vedea introducerea lui HOECK la primul volum al ediției: KOTTER I, p. V–VII.

[19] Pentru o listă a operelor lui Ioan cu titlurile lor latinești tradiționale împreună cu localizarea lor în ediția lui KOTTER (sau *Patrologia Graeca* a lui MIGNE, pentru lucrările needitate de Kotter), a se vedea mai sus p. 13–14.

pare să se fi gândit să facă o culegere a predicilor sale; predicile care au ajuns până la noi supraviețuiesc în manuscrise liturgice și *Mineie:* predicile existente ale lui Ioan au devenit o parte continuatoare a celebrării liturgice pentru care au fost inițial compuse. Același lucru este adevărat despre poezia lui. În timp ce la alți scriitori vechi, ca Sfântul Grigorie Teologul sau chiar Synesios al Cyrenei, există în manuscrise colecții ale poemelor lor, nimic de acest fel nu avem la Ioan: versurile lui supraviețuiesc presărate prin manuscrise liturgice, câteodată atribuite lui, adeseori nu, pur și simplu ca parte a tradiției celebrării liturgice la care, cum vom vedea, el a adus o contribuție atât de importantă.

Ediția lui Kotter s-a limitat la lucrările în proză ale Damaschinului: la tratatele sale teologice și predici. O cercetare fundamentală rămâne încă de făcut asupra poeziei sale liturgice, ca și asupra poeziei liturgice bizantine în general. Savanții s-au plâns de demult de aceasta: în examinarea stării cercetărilor asupra lui Ioan Damaschinul, în pregătirea ediției căreia confratele său Kotter avea să-i dedice viața, Dom Johannes Hoeck remarcă faptul că „oricine are chiar și numai o mică familiaritate cu acest material [cu poezia Bisericii Răsăritene] știe cât de mișcător este aici terenul și de cât de multă muncă de pionierat este încă nevoie înainte chiar ca până și cea mai neînsemnată aparență de ordine să poată fi adusă în acest haos"[20]. Situația nu s-a schimbat dramatic în ultima jumătate a secolului. Cu toate acestea există o serie ce articole bazate pe manuscrise liturgice, mai ales din Ierusalim și Paris, publicate între 1931–1933 de fostul episcop al Leontopolisului, Sophronios Eustratiades[21], pe care Hoeck pare să le fi omis, precum și vechiul *Heortodromion* („Ghid al sărbătorilor") al Sfântului Nicodim Aghioritul (cca 1749–1809; mai bine cunoscut pentru contribuția sa la compilarea *Filocaliei*), care oferă un comen-

[20] HOECK, 1951, p. 53.

[21] NICODIM AGHIORITUL, 1987.

tariu la canonul a zece din cele douăsprezece sărbători mari, împreună cu cele din Săptămâna Mare și Paște, cele mai multe din ele aparținând lui Ioan Damaschinul, și în care Nicodim explorează teologia canonului și analizează sursele lui patristice[22].

Pe lângă lucrările editate de Kotter și poezia liturgică mai sunt și alte lucrări autentice ale lui Ioan Damaschinul. În primul rând operele exegetice, destinate volumului final al ediției Scheyern. Cea mai impunătoare este așa-numita *Hiera*, sau *Sacra Parallela* (*CPG* 8056), asemănătoare *catenelor* scripturistice (culegeri de extrase din Părinți, aranjate în „lanț" — *catena* în latină — drept comentariu la versetele Scripturii), numai ca aici textele sunt aranjate tematic în loc să urmeze ordinea unui text scripturistic[23]. Acest gen nu este nicidecum propriu lui Ioan Damaschinul; în chip asemănător sunt aranjate și *Pandectele* lui Antioh, monah de la mănăstirea Sfântul Sava la începutul secolului VII[24], și *Kephalaia theologica* ori *Loci communes*, fals atribuite lui Maxim Mărturisitorul. Karl Holl a demonstrat de mult strânsa legătură care există între aceste două lucrări și *Hiera* lui Ioan[25]. Tradiția n-a fost binevoitoare cu *Hiera*. Inițial ele par să fi constat dintr-un masiv florilegiu de versete biblice, însoțite de pasaje din exegeza patristică, aranjate în trei cărți: prima despre Dumnezeu, a doua despre natura umană și a treia despre virtuți și vicii. (Titlul „Paralele sfinte" pare să derive din aranjamentul paralel al virtuților și viciilor propriu acestei ultime cărți.) Cu această formă puțin a supraviețuit (și chiar puțin s-a editat). Alte versiuni, în care cele trei cărți sunt combinate și materialul e aranjat alfabetic (ca în primele două cărți) au supraviețuit, dar în această formă intențiile editoriale ale

[22] EUSTRATIADES, 1931–1933.

[23] Despre *Hiera*, a se vedea și ODORICO, 1990, p. 14–21.

[24] *Pandectele* lui ANTIOCHOS pot fi găsite în PG 89, 1428–1849 (*CPG* 7843), iar *Loci communes* în PG 91, 721–1017 (*CPG* 7718).

[25] HOLL, 1897, p. 277–390.

Damaschinului sunt într-o oarecare măsură obscurizate[26]. E o lucrare de o importanță enormă în care, afirmă Karl Holl, Ioan „a creat pentru etica Bisericii grecești ceva similar cu ceea ce a făcut-o pentru dogmatica ei prin a sa *Pege gnoseos*"[27]. Voi avea ceva de spus despre *Hiera* și contribuția lui Ioan la exegeza Scripturii în această carte. Faptul poate părea o serioasă omisiune, dar atât de puțină erudiție a fost investită atât în stabilirea unui text critic al *Hiera* (dacă acest lucru mai posibil), cât și în explorarea metodei lui Ioan în compilarea ei, încât balanța acestei cărți, care am intenționat să fie o examinare generală a efortului teologic al lui Ioan, ar fi înclinat dacă aș fi încercat o astfel de evaluare aici. Pe lângă *Hiera*, mai există un comentariu la epistolele pauline atribuit lui Ioan Damaschinul și care se prezintă ca un extras din omiliile lui Ioan Hrisostom. Nu pare să fie în întregime cazul, deși nu este clar care alți Părinți au fost exploatați. Autenticitatea comentariului e îndoielnică, totuși, așa că îl voi ignora[28]. Ceea ce am de spus despre interpretarea Scripturii la Ioan se va găsi mai mult în capitolele despre predicile și poezia lui liturgică.

Sunt două scurte tratate needitate de Kotter, dar în general recunoscute ca fiind autentice: *Despre gândirea dreaptă*, o scurtă expunere a credinței creștine, adresată lui Petru II, mitropolitul Damascului, și *Despre post*, precum și o tabelă pentru calcularea datei Paștelui (*Canon Paschalis: CPG* 8055), și trei rugăciuni (*CPG* 8081), dintre care primele două fac încă parte din slujba ortodoxă de pregătire pentru Sfânta Împărtășanie; deși în general sunt socotite ca îndoielnice, ele pot fi autentice.

O chestiune serioasă privește ce anume înseamnă „paternitate" și „autenticitate" în cazul lui Ioan Damaschinul.

---

[26] Acest rezumat se bazează pe HOLL, 1897; RICHARD, 1964, p. 476–486 și *CPG* 8056, care dă detalii despre ceea ce s-a publicat din *Hiera*.

[27] HOLL, 1897, p. 392.

[28] Comentariul paulin poate fi găsit în PG 95, 441–1033 (*CPG* 8079). A se vedea și comentariul lui HOECK despre aceasta: 1951, p. 30, n. 2.

După standardele moderne, cu înalta evaluare a originalității și a „dreptului de autor", Ioan n-ar fi fost un autor, ci pur și simplu un plagiator iscusit. Am remarcat deja că Ioan nu emite nici un fel de pretenții la originalitate, reflectând pur și simplu oroarea de originalitate caracteristică întregii societăți bizantine[29]. E greu de cunoscut și cât de mult este a sa proprie chiar și iscusința în selectare și organizare. Noțiunea postmodernă a „morții autorului" poate părea să fi fost anticipată de Ioan: pentru că niciodată el n-a trăit ca un autor în acest sens. Dar corolarul „morții autorului" este „nașterea cititorului"[30]. Aceasta poate fi o noțiune luminatoare pentru înțelegerea lui Ioan — cu excepția faptul că aici noțiunea cititorului nu e aceea a *cititorului individual*, ca în zilele noastre, ci mai degrabă aceea a unei tradiții de *citire*, o tradiție care stabilește pentru cititor anumiți Părinți pentru anumite teme: Grigorie al Nyssei pentru teologia trinitară, sau Chiril al Alexandriei pentru hristologie. Florilegiile sunt deja un început al acestui proces și diverse alte lucruri pe care Ioan le-a cunoscut și folosit pot fi și ele văzute ca dezvoltând un astfel de ghid pentru o lectură diferențiatoare. Într-o astfel de tradiție de citire trebuie să fie înțeles Ioan „autorul". Care este contribuția lui se poate vedea în modul cel mai limpede în predicile și în poezia sa. Studer remarca faptul că „nu numai cântările, ci și predicile lui, în special cele pentru sărbătorile Schimbării la Față a Domnului și Adormirii Maicii Domnului, dau o mărturie elocventă a talentului său poetic, chiar dacă ar fi existat modele pentru aceste predici"[31]. Această ultimă remarcă este importantă, pentru că până și

[29] Pentru chestiunea originalității în cultura bizantină în general, a se vedea LITTLEWOOD, 1995. Numai una din contribuțiile la acest simpozion, aceea a lui Mary Cunningham, privește chestiunile teologic, iar contribuțiile ei se ocupă de o perioadă mai veche decât aceea a lui Ioan.

[30] Cf. ROLAND BARTHES, „The Death of the Author", 1977, p. 148: „Nașterea cititorului trebuie să se facă cu prețul morții autorului".

[31] STUDER, 1956, p. 15.

în predicile lui, și am putea spune îndeosebi în cântările lui, Ioan nu caută să-și surprindă ascultătorii sau cititorii prin ceea ce spune: ce îi angajează e modul în care spune el aceasta. Eustratiades vorbea de „dulceața ritmului și versului și simplitatea expresiei sale"[32].

Planul acestei cărți își găsește structura ei în cea mai importantă din lucrările lui Ioan Damaschinul. Partea următoare — „Credință și logică" — își ia drept ghid forma principalului set al tratatelor Damaschinului: *Izvorul cunoașterii* (*Pege gnoseos*) — logica, erezia, ortodoxia — așa cum sunt privite de Ioan în scrisoarea de dedicare către Cosma, episcopul Maiumei (*Dial.*, proem. 43–60). Luând-o drept cadru, vom discuta mai întâi manualul de logică al lui Ioan care oferea o bază pentru noțiunile și argumentele din lucrările sale teologice (capitolul 4); în al doilea rând, preocuparea lui cu ereziile atât în scrierea *Despre erezii*, cât și în câteva din tratatele sale mai scurte, dând o mare atenție ereziilor despre care Ioan pare să aibă ceva de spus de la sine, maniheismul, mesalianismul și islamul (trecând aici peste ereziile dogmatice care vor fi tratate în contextul expunerii credinței creștine) (capitolul 5); și, în al treilea rând, expunerea proprie de către Ioan a doctrinei ortodoxe mai ales în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, dar și în alte opuscule în care atacă erezii doctrinare creștine (capitolul 6). Această parte a doua va trasa astfel construcția de către Ioan a edificiului Ortodoxiei atât ca o recapitulare pozitivă a tradiției, cât și drept ceva ce trebuie apărat împotriva erorii.

Partea finală a cărții — „Credință și icoane" — începe cu noua mare provocare la adresa viziunii sale despre Ortodoxie pe care întâlnit-o Ioan: proclamarea iconoclasmului în Bizanț, imperiul în care n-a pus niciodată piciorul, deși părea să fi simțit că îi aparține. În tratatele sale împotriva iconoclaștilor putem vedea la lucru apărarea și defini-

[32] EUSTRATIADES, 1931, p. 500.

rea Ortodoxiei de către Ioan: folosirea de el a argumentării și retoricii, apelul la tradiția creștină și adunarea de texte din Părinți în sprijinirea poziției sale. Dar apărarea Ortodoxiei de către Ioan, voi susține, a fost mai mult decât o apărare ad-hoc. Ioan vedea Ortodoxia ca pe un întreg fără cusături, respingerea unei părți atrăgând cu sine distrugerea întregului. Astfel apărarea sa face mai mult decât să contracareze argumentele iconoclaste; ea demonstrează locul central al icoanelor în credința mărturisită de oamenii creați după chipul lui Dumnezeu ca ființe cu trup și suflet. Voi argumenta că implicațiile poziției sale pot fi văzute în proclamarea și celebrarea credinței creștine în predicile și poemele sale; în ambele Ioan se revelează cel mai bine a fi un poet capabil de a exploata vastele resurse de imagini ale Scripturi și cultului, un teolog care, trecând dincolo de concepte, folosește imagini pentru a exprima inexprimabilul. Ca și Dionisie Areopagitul, unul din teologii lui favoriți, Ioan din Damasc a avut un profund simț al inefabilității lui Dumnezeu și privea tradiția apofatică, calea negației, drept fundamentală dacă nu e să-L reducem pe Dumnezeu la un idol. Dar, tocmai din acest motiv, Ioan exploatează imagini, în toată varietatea lor derutantă și în aparență contradictorie, pentru a găsi moduri de a surprinde pentru imaginația umană un simț al bogăției manifestării lui Dumnezeu și a ajuta inima să se îndrepte spre Dumnezeu într-o laudă exprimată în cele din urmă în tăcerea rugăciunii.

Partea II

Credință și logică

3

Izvorul cunoașterii: natură și dezvoltare

În această a doua parte vom adopta drept cadru triplul program pe care Ioan însuși îl stabilește în scrisoarea introductivă care precedă așa-numita *Dialectica*. În această scrisoare Ioan spune:

„Mai întâi voi pune înainte cele mai bune lucruri ale celor ce-au fost înțelepți la elini [păgâni], bine știind că, dacă e ceva bun, acesta este dăruit oamenilor de sus de Dumnezeu pentru că «toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorând de la Părintele luminilor» [*Iac* 1, 17]; iar dacă e ceva potrivnic adevărului, acesta este o «născocire întunecoasă» a rătăcirii satanice «și o plăsmuire a unei gândiri cu duh rău», după cum zice mult iscusitul în teologie Grigorie[1]. Imitând deci felul de a fi al albinei, mă voi alătura celor proprii adevărului și voi culege roada mântuirii și de la vrăjmași, însă voi respinge tot ceea ce e rău și care are cunoașterea [gnoza] cea cu nume mincinos. După care voi pune la un loc și flecărelile ereziilor celor urâte de Dumnezeu pentru ca, după ce am cunoscut minciuna, să ne alăturăm mai mult adevărului. Iar după nimicirea rătăcirii și alungarea minciunii voi expune cu Dumnezeu și cu harul Lui adevărul

[1] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea* 39; PG 36, 336C–337A.

înfrumusețat și împodobit asemenea unor ciucuri de aur de cuvintele de Dumnezeu insuflaților profeți, ale de Dumnezeu învățaților pescari și ale de Dumnezeu purtătorilor păstori și dascăli ai noștri, [adevăr] a cărui slavă strălucind din interior ca văpaia îi luminează cu scânteierile lui pe cei ce le citesc cu cuvenita curăție și lepădare de gândurile tulburătoare" (*Dial.*, proem. 43–60).

Este un triplu program alcătuit mai întâi din ceea ce poate fi scos din filozofia greacă, în al doilea rând dintr-o relatare a erorilor ereziei și în al treilea rând dintr-o expunere a adevărului. Cu acest triplu program suntem familiari din edițiile și traducerile moderne ale lucrării *Pege gnoseos*, sau *Izvorul cunoașterii*, constând din *Dialectica*, sau „Capitole filozofice", tratatul *Despre erezii* și *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Tradiția manuscrisă ne spune însă o poveste diferită: acest triplu program se găsește numai într-un singur manuscris[2], iar extinderea titlului *Pege gnoseos* la întreagă trilogia (mai degrabă decât la *Dialectica* singură, cum lasă să se înțeleagă Ioan însuși: *Dial.* 2, 8–9) pare să nu fie mai veche decât învățatul greco-catolic Leo Allatius din secolul XVII[3]. În manuscrise, *Dialectica* este de obicei urmată nemijlocit de *Expunerea exactă a credinței ortodoxe;* dacă tratatul despre erezii apare, el este anexat acestora două răsturnând astfel ordinea pe care Ioan pare s-o aibă în vedere în scrisoarea sa prefață[4]. Una din cele mai vechi referiri la această lucrare, aparținând unui oarecare Elias, care a criticat aspru expunerea hristologiei

---

[2] Manuscrisul venețian din secolul XI, *Venet. Marc. gr. II*, 196; a se vedea KOTTER, 1959, p. 86.

[3] STUDER, 1956, p. 18. Pentru Allatius, a se vedea *Prolegomena* sa la Sfântul Ioan Damaschinul, PG 94, 117/118–191/192; *Izvorul cunoașterii* e discutată la col. 133–134.

[4] O altă complicație e produsă de faptul că în manuscrise atât *Dial.*, cât și *Expos.* există în două forme diferite, o chestiune de care mă voi ocupa în capitolele consacrate acestor lucrări.

lui Ioan, se referă la ea ca la „150 de capitole"[5] care par să fie versiunea scurtă a capitolelor filozofice urmată de cele 100 de capitole ale *Expunerii exacte a credinţei ortodoxe*, şi aceasta este într-adevăr ordinea cea mai comună găsită în manuscrise.

Mai mult, ideea unui tratat dogmatic prefaţat de capitole filozofice avea un precedent în epoca lui Ioan[6]. Ca apendice al ediţiei *Dialecticii*, Kotter a publicat colecţia de capitole filozofice conţinute într-un manuscris din Biblioteca Bodleiana din Oxford (*Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. I*, 6)[7]. Restul acestui manuscris conţine textul primelor 41 de capitole ale unei lucrări cunoscute drept *Doctrina Patrum* (complet, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*: „Învăţătura Părinţilor despre Întruparea Cuvântului"), un lung florilegiu patristic aranjat în capitole şi tratând diferite aspecte ale hristologiei (afară de primul care se ocupă cu învăţătura despre Treime)[8]. *Doctrina Patrum* datează de la sfârşitul secolului VII şi de aceea e probabil mai veche decât lucrarea lui Ioan. Ceea ce avem în manuscrisul din Biblioteca Bodleiana pare deci să fie un precursor al combinaţiei *Dialecticii* cu *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, numite de Elias „cele 150 de capitole" şi bine reprezentate în tradiţia manuscrisă[9]. Aceasta face probabil faptul ca Ioan să fi avut în vedere într-o anumită etapă o astfel de combinaţie de capitole filozofice şi teologice, o probabilitate întărită de faptul că atât „Capitolele de la Oxford", cât şi *Doctrina Patrum* par să ateste aceeaşi tradiţie care apare în lucrarea lui Ioan: aparatul ediţiei Kotter eviden-

---

[5] A se vedea VAN ROEY, 1944, p. 8.

[6] Acest paragraf e inspirat din RICHTER, 1964, p. 23–30; şi, mai pe scurt, RICHTER, 1982, p. 64.

[7] KOTTER I, p. 147–173.

[8] Editată de Franz Diekamp; a se vedea *Doctrina Patrum* în Bibliografie.

[9] A se vedea însă ROUECHÉ, 1974, p. 67: *Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. I*, 6 „bazat în mod evident pe *Dialectica*". În sprijinul afirmaţiei din text, a se vedea RICHTER, 1982, p. 64.

țiază cât de mult material e comun „Capitolelor de la Oxford" și *Dialecticii*, iar pasajele din Părinți citate în *Doctrina Patrum* au aceeași cuprindere ca și izvoarele lucrării *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* a Damaschinului.

Până acum n-am spus nimic despre data probabilă a *Izvorului cunoașterii*. Cititorul familiar deja cu opera lui Ioan poate găsi surprinzător acest fapt, pentru că scrisoarea-prefață a fost în general interpretată ca furnizând o cheie rară pentru datarea lucrării pe care o prefațează Ioan, întrucât este adresată lui Cosma, episcopul Maiumei. Data oferită ca an al ascensiunii la episcopat a lui Cosma, anul 743, se bazează însă pe o eroare perpetuată mult timp[10]. Deoarece această dată este bazată pe o citire greșită a pasajului din *Chronographia* lui Teofan care vorbește de martiriul lui Petru, mitropolitul Damascului, în anul 743–744 și, în același timp, de martiriul unui alt Petru din Maiuma, al cărui panegiric fusese făcut de Sfântul Ioan Damaschinul însuși[11]. Dar Petru nu este descris ca episcop; dimpotrivă Teofan spune că el era un colector de impozite și s-a sugerat că acest „Petru al Maiumei" e Petru din Capitolia (în Transiordania) unde el era comemorat ca martir[12]. Oricine ar fi acest Petru, se pare că nu există nici un motiv să presupunem că a fost episcop al Maiumei și, de aceea, nu avem nici un motiv să presupunem despre Cosma că i-ar fi urmat acestuia. Prin urmare și această lucrare a lui Ioan se alătură majorității lucrărilor lui și e una pentru care noi n-avem o cheie reală pentru datarea ei[13].

Totuși ideea că *Izvorul cunoașterii*, în forma ei de triptic, a fost intenția lui Ioan în ultimii săi ani din viață poate

---

[10] A se vedea KOTTER II, p. XXV, care citează VAN ROEY, 1944, p. 9, n. 28; RICHTER, 1982, p. 161.

[11] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6234 (DE BOOR, p. 416–417; MANGO/SCOTT, p. 577–578).

[12] A se vedea MANGO, n. 5, *ibid.*, p. 579.

[13] KAZHDAN/GERO au avansat motive pentru a pune la îndoială faptul că scrisoarea de dedicare a fost la origine adresată lui Cosma: 1989, p. 123.

fi apărată cu alte argumente[14]. Anticipând ce va fi demonstrat în capitolele de mai jos, mi se pare că situația este probabil următoarea. Cum s-a remarcat mai sus, forma cea mai timpurie a lucrării pare să fi constat din 150 de capitole, combinând versiunea scurtă a *Dialecticii* cu *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Nu este posibil să fim definitivi cu privire la data acestei lucrări, dar ea ar putea fi cândva în anii '20–'30 ai secolului VIII[15]. Ulterior Ioan a întreprins o revizuire, al cărei model este expus în scrisoarea-prefață către Cosma. Îndată după pasajul citat la începutul acestui capitol, Ioan remarcă: „Eu nu voi zice nimic de la mine, *așa cum am spus*" (*Dial.* proem. 60, sublinierea mea). Acesta pare a fi un ecou prealabil a ceea ce spune în capitolul 2 al versiunii mai lungi, ulterioare, a *Dialecticii* („Eu nu voi zice de aceea nimic de la mine însumi": *Dial.* 2, 9). Kotter a remarcat acest lucru și a tras de aici (pe drept, după părerea mea) concluzia că scrisoarea către Cosma a fost scrisă pentru a prefața versiunea lungă a *Dialecticii*[16]. Dacă această deducție este valabilă, atunci ea sugerează că atunci când Ioan a revizuit *Dialectica* a avut în vedere tripticul *Izvorul cunoașterii*. În capitolul următor voi argumenta că Ioan n-a reușit să completeze revizuirea de către el a *Dialecticii*, iar motivul probabil e faptul că ea a fost întreruptă de moartea sa care, cum am văzut mai sus, poate

---

[14] Ce este expus aici diferă ferm de punctul de vedere asupra dezvoltării *Izvorului cunoașterii* avansat de THÜMMEL (1981). Argumentele mele împotriva lui le-am expus în LOUTH, 2003 *a*.

[15] Un motiv în favoarea faptului că această versiune timpurie aparține începutului anilor '20 ai secolului VIII (sau poate chiar mai târziu) este *Expos.* 89, capitolul despre iconoclasm. Cum voi argumenta mai jos, nu e nimic în acest capitol care să oblige pe cineva s-o dateze după începutul iconoclasmului bizantin (726, sau poate 730); mai degrabă ea pare să aibă în vedere obiecții la venerarea icoanelor pe care știm că au fost făcute deja de iudei în secolul VII. Pe de altă parte, genul diferit reprezentat de *Expos.* înseamnă (împotriva lui THÜMMEL, 1981, p. 26–27) că nu putem fi siguri că ea a fost scrisă înainte de izbucnirea iconoclasmului bizantin.

[16] A se vedea KOTTER II, p. XXVI.

fi datată cu probabilitate în jurul anului 750. Astfel tripticul *Izvorul cunoașterii* a fost avut în vedere spre sfârșitul vieții sale, dar el n-a fost terminat și de aceea n-a fost nici publicat de el; ceea ce ar explica de ce a avut o circulație atât de limitată încât n-a mai avut nici un impact asupra tradiției manuscrise. După moartea sa scrisoarea-prefață a fost adăugată unor manuscrise a celor „150 de capitole", iar ulterior copiștii, remarcând ceea ce s-a spus, au completat adeseori secțiunea despre erezii lipsă, deși cel mai adeseori ca un apendice. Versiunea incomplet revizuită a *Dialecticii* a circulat și ea înlocuind uneori versiunea scurtă. Numai un singur copist, după cât știm, a încercat să reconstruiască *Izvorul cunoașterii* așa cum a avut-o în vedere în final Ioan. O astfel de evoluție explică cele mai multe caracteristici ale tradiției manuscrise a *Izvorului cunoașterii*[17]. Ce a avut de fapt în minte Ioan revizuind cele 150 de capitole nu vom ști probabil niciodată; dar e posibil ca, mai degrabă decât din pricina unei schimbări subiective a minții, Ioan să fi întreprins această revizuire pentru un public diferit decât cel inițial, un public pentru care relatarea ereziilor era importantă. Cu toate acestea putem privi structura tripticului — fundamentarea filozofică; explorarea ereziei; expunerea ortodoxiei — ca reflectând intențiile mature ale Damaschinului; de aceea ea va fi folosită drept structură pentru secțiunea centrală a acestei cărți. Dar înainte de a arunca o privire asupra a ceea ce are de spus Ioan despre aceste teme, trebuie să acordăm o atenție genului literar pe care l-a adoptat.

Toate cele trei lucrări sunt colecții de „capitole" (*kephalaia*), un gen filozofic de mult stabilit, în care, cum afirmă Studer, „o chestiune putea fi tratată într-un mod relativ

[17] Dacă acesta e adevărat, atunci e posibil ca Allatius să fi avut dreptate și titlul *Pege gnoseos*, care se întâlnește în *Dial.* 2, să se refere la întreagă structură tripartită, deoarece Ioan spune că scopul cărții e „să înceapă cu filozofia... și să consemneze tot felul de cunoștințe (*pantodapen gnosin*)" (*Dial.* 2, 6–7).

limitat, fără să se ia în considerare întregul context"[18]. Mai mult, aceste capitole arareori conţin o discuţie proprie a lui Ioan asupra chestiunii în cauză; ele conţin mai degrabă o discuţie pe care Ioan a împrumutat-o de altundeva şi pe care şi-o însuşeşte. Sunt de fapt florilegii deghizate („deghizate" pentru că într-un florilegiu adevărat, ca *Doctrina Patrum*, autorii pasajelor selectate sunt în general daţi). Pentru a înţelege ce anume a făcut Ioan în aceste lucrări, trebuie să ştim ceva mai mult despre genurile literare (în acest caz nu cu totul separabile) ale „capitolelor" şi florilegiului[19].

Ioan este un remarcabil contribuitor la genul florilegiului în ale sale *Hiera*, ca să nu mai pomenim florilegiile pe care le-a adăugat tratatelor sale împotriva iconoclasmului, pe care le vom discuta mai târziu. Dar colecţii de ziceri sau pasaje memorabile (cuvântul grec „antologie" este un echivalent exact [un „decalc"] al celui latin „florilegiu") aveau ceva vechime. Florilegii de pasaje din poeţi şi filozofi erau obişnuite începând din epoca elenistică şi odată cu apologeţi fac uz de ele şi gânditori creştini. Primele florilegii creştine propriu-zise sunt aşa-numitele *testimonia*, colecţii de pasaje din ceea ce creştinii vor numi Vechiul Testament, folosite de ei ca temei al pretenţiei lor (mai ales împotriva iudeilor, dar şi împotriva popoarelor necreştine) că Iisus este împlinirea făgăduinţelor şi profeţiilor Vechiului Legământ. Este evident din aceste *testimonia* că compilaţia şi folosirea lor constituie un apel la autoritate: aceste pasaje justifică creştinii să se folosească de scripturile ebraice ca Vechiul Testament (care îşi găseşte adică împlinirea lui în Noul Testament). Florilegiile patristice, care apar în secolul V şi înfloresc după aceea, sporesc autoritatea Scripturii cu autoritatea „Părinţilor". Ele apar pentru prima dată în

[18] STUDER, 1956, p. 21. A se vedea şi IVÁNKA, 1954.

[19] Pentru florilegii, a se vedea CHADWICK, 1969; RICHARD, 1964 şi ODORICO, 1990.

secolul V, în contextul controversei hristologice: ambele părți, Chiril și suporterii lui (așa-numiții „alexandrini") și episcopii răsăriteni, al căror reprezentant cel mai important a fost Teodoret („antiohienii"), întocmesc liste de pasaje din Părinți care sprijineau interpretarea dată de ei învățăturii despre Hristos[20]. Perioada post-chalcedoniană a cunoscut o dezvoltare uimitoare a acestui gen de florilegii[21]. Florilegiile patristice au facilitat apelul la Părinți, care au devenit autoritățile cele mai nemijlocite în teologia creștină[22]. Pentru a facilita aceasta, apare un alt gen de florilegiu numit *catenae* („lanțuri") constând dintr-un șir de pasaje patristice extrase din comentarii și din alte părți, lipite de versete ale cărților Scripturii[23]. Toate acestea fac posibil un mod de gândire teologic în care autoritatea se află „urmând Sfinților Părinți", ca să citățm expresia folosită de Părinții Sinodului de la Chalcedon în preambulul faimoasei lor definiții de credință[24]. Aceasta era tradiția gândirii teologice pe care a moștenit-o Ioan Damaschinul. Așa cum formulează Lionel Wickham în modul său lapidar caracteristic, „s-ar putea spune că teologia patristică aspiră la condiția de florilegiu și că ea și-a atins scopul în ultimul ei reprezentant, Ioan Damaschinul, a cărui *De fide Orthodoxa* este un mozaic de citate"[25].

Folosirea unui gen aproximând florilegiul ne spune atunci ceva despre genul de autoritate pe care Ioan Damaschinul a căutat să o revendice în lucrarea sa *Izvorul cunoașterii*. Dar părțile componente ale lucrării se conformează unui alt

---

[20] RICHARD, 1951.

[21] A se vedea despre astfel de florilegii studiul detaliat al lui GRILLMEIER, 1987, p. 51–78.

[22] Pentru modul în care florilegiile au facilitat apelul la autoritatea patristică, îndeosebi la Sinoadele Bisericii, a se vedea ALEXAKIS, 1996, p. 1–42.

[23] A se vedea GRILLMEIER, 1987, p. 87–88.

[24] Pentru noțiunea de autoritate patristică, a se vedea FLOROVSKY, 1972, mai ales p. 105–120.

[25] Lionel Wickham în EBIED/WICKHAM, 1985, p. 117.

gen, deşi acest lucru apare numai ca un rezultat al lucrării editoriale a lui Kotter. Până acum tratatul *Despre erezii* părea să constea din 103 de capitole, iar *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe* părea să fie împărţită în patru cărţi. Ediţia Kotter arată că *Despre erezii* este de fapt o lucrare din 100 de capitole, ca şi *Expunerea*, împărţirea în cărţi care maschează acest lucru fiind necunoscută în tradiţia greacă şi a fost introdusă în tradiţia latină abia în secolul XIII[26]. Forma mai scurtă a *Dialecticii* conţine 50 de capitole. Devine limpede că în aceste cărţi Ioan a adoptat drept mod de prezentare grupajul de 100 de capitole sau „centuria" (în greacă *hekatontas*). Acesta era deja un gen bine stabilit introdus în circuitul creştin probabil de Evagrie († 399), marele teoretician al vieţii monahale de luptă ascetică şi contemplare. După acesta el a devenit un gen popular în scrisul monahal: Diadoh al Foticeei şi Marcu Ascetul au compus şi ei centurii în secolul V, cum a făcut-o şi Maxim Mărturisitorul în secolul VII[27]. Scopul primar al celor mai multe din aceste capitole monahale era acela de a prezenta monahului material pentru reflecţie la rugăciune: temele sunt cel mai adesea chestiuni de teologie ascetică. Dar *Capitolele gnostice* ale lui Evagrie trec dincolo de chestiuni ascetice şi introduc chestiuni de doctrină teologică, el fiind urmat în aceasta de Sfântul Maxim. Distribuind rezumatul învăţăturii ortodoxe în forma unei centurii monahale (deşi cum vom vedea, tratatul *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe* acoperă probleme de psihologie umană care au legătură foarte directă cu ascetismul) Ioan Damaschinul nu făcea astfel nimic original: dar ceea ce face el e să distribuie toate cele trei părţi ale trilogiei sale într-un tipar monahal. Acest lucru, cred, merită remarcat: tripticul *Izvorul cunoaşterii* nu este de fapt un rezumat proto-scolastic, cum

[26] KOTTER, 1959, p. 4–5; KOTTER II, p. XXIII–XXIV.

[27] Pentru „centurie" ca gen literar, a se vedea BALTHASAR, 1961, p. 482–484.

adeseori s-a spus că ar fi; el este preocupat mai degrabă de formarea și modelarea vocației monahale a ctitorilor săi sau, într-un mod mai larg, cu definirea a ce anume înseamnă a fi creștin, înțelegând prin aceasta mai puțin un set de credințe (în ciuda înaltului conținut doctrinar), cât un mod de viață. A conștientiza aceasta înseamnă să reamintim contextul în care și-a compus Ioan lucrările: ca membru al unei comunități monahale din Palestina scriind în primul rând pentru tovarășii lui monahi, iar în *Pege gnoseos* oferind o recapitulare a credinței creștine în forma ei chalcedoniană, a cărei apărători curajoși se dovediseră a fi înșiși monahii palestinieni.

4
Stabilirea termenilor

Aşa-numita *Dialectică* există în două forme diferite, o versiune mai scurtă în 50 de capitole şi o versiune mai lungă în 68 de capitole. Pe lângă ele există şi o lucrare mult mai scurtă cu conţinut similar numită *Introducere elementară*[1] descrisă ca fiind „după vocea" (*apo phones*) lui Ioan Damaschinul, o expresie care la acea dată însemna de obicei că era vorba de consemnarea unei învăţături orale[2]. Acesta este mult mai scurtă decât oricare formă a *Dialecticii* şi reprezintă probabil o etapă anterioară în încercarea lui Ioan de a oferi instrumentele logice şi conceptuale de bază pentru înţelegerea teologiei.

a. *Introducere elementară*

Capitolele *Introducerii elementare* dau o idee foarte clară a genului de material în care dorea Ioan să-i introducă pe ucenicii săi (probabil novici monahali cu înclinaţii intelectuale). Sunt zece capitole, după cum urmează:

1. Despre fiinţă (*ousia*), natură (*physis*) şi formă (*morphe*), despre care se spune că sunt acelaşi lucru.
2. Despre subzistenţă (*hypostasis*), persoană (*prosopon*) şi individ (*atomon*), care sunt şi ele aceleaşi lucru.

---

[1] KOTTER I, p. 19–26.

[2] A se vedea RICHARD, 1950. Dar a se vedea şi RICHTER, 1982, p. 20.

3. Despre diferență (*diaphora*), calitate (*poiotes*) și proprietate (*idiotes*), și ele aceleași lucru.
4. Despre diferența ființială și neființială, și despre diferența naturală și accident.
5. Despre accidentul separabil și inseparabil.
6. Despre lucrurile de aceeași ființă (*homoousion*) și de ființe diferite (*heteroousion*).
7. Despre gen (*genos*) și specii (*eidos*).
8. Despre activitate (*energeia*).
9. Despre pasivitate (*pathos*).
10. Despre voință (*thelema*).

Nu e greu să refacem fundalul acestei liste de concepte necesare pentru studiul teologiei. Trebuie pur și simplu să ne transpunem cu mintea în controversele teologice din spatele Sinoadelor Ecumenice de până în epoca lui Ioan. Sinodul de la Niceea a introdus termenul *homoousios*, de-o-ființă, și o dată ce acest termen a fost acceptat în discursul teologic, atât el, cât și rădăcina sa, *ousia*, ființă, aveau nevoie de o definiție. Așa-numita reglementare capadociană, care a marcat victoria poziției niceene, a făcut o distincție provizorie în teologia trinitară între *ousia*, folosită pentru a marca unitatea Dumnezeirii, și *hypostasis* folosită pentru a denumi pe Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, *hypostasis* distingându-se de *ousia* prin proprietăți caracteristice (*idiomata*)[3]. Sinodul de la Chalcedon din 451 a făcut o distincție între *hypostasis* și *physis* (natură) pentru a afirma că în Hristos natura divină și umană sunt unite într-o unică *hypostasis* și *prosopon* (persoană). Ulterior apărătorii Chalcedonului au căutat să aducă la un loc aceste două distincții, așa încât să existe o terminologie uniformă în teologia trinitară și în hristologie: cele două distincții — între *hypostasis* și *ousia*, și între *hypostasis* și *physis* — urmau să fie privite drept identice.

---

[3] A se vedea, de exemplu, VASILE CEL MARE, *Ep.* 236 (DEFERRARI III, p. 400–404).

Această clarificare nu s-a făcut fără contestații: oponenții Chalcedonului i s-au împotrivit cu o mulțime de argumente pe care le voi explora mai târziu, în capitolul 6, discutând despre teologia trinitară și hristologie. Dar această clarificare a terminologiei și-a concentrat atenția asupra termenului *hypostasis* și a condus la încercarea de a elabora o noțiune de persoană sau *hypostasis* drept ceva mai mult decât un simplu exemplu de gen universal (ca genul uman), o discuție care implica o explorare a ce anume constituia diferența, natura calităților și altele. Primele trei capitole ale *Introducerii elementare* cu identificarea categorică a ființei cu natura și forma, a ipostasei cu persoana și individul, și a diferenței cu calitatea și proprietatea reprezintă o încercare de a stabili regulile de bază pentru o înțelegere a noțiunii de persoană sau *hypostasis*, iar următoarelor patru capitole introduc câțiva termeni implicați în acest efort. Secolul VII a fost martorul unei încercări de reconciliere finală cu monofiziții prin doctrinele monofizismului și monotelismului — teoriile potrivit cărora unitatea lui Hristos era constituită de o singură lucrare (*energeia*) divin-umană sau, respectiv, de o singură voință (*thelema*) divină. Multe din aceste discuții s-au rotit în jurul a ce anume a putut să însemne faptul că Logosul divin S-a supus pe Sine Însuși unei afectări din afară („pătimiri", în sensul cel mai larg). Termenii folosiți pentru a elucida aceste chestiuni sunt definiți în ultimele trei capitole ale *Introducerii elementare*. Acest set de zece capitole este de altfel foarte focalizat: o introducere extrem de fundamentată în termenii necesari pentru argumentele teologice ce făceau încă ravagii în epoca lui Ioan Damaschinul.

b. *Dialectica*

Dialectica propriu-zisă, în ambele ei forme, este mai elaborată. Nu e nici o îndoială că ambele forme provin de la Ioan Damaschinul și, cum s-a menționat în ultimul capitol, versiunea scurtă (*Dialectica brevior*, prescurtat *Dial. brev.*)

pare să fi fost asamblată prima, iar versiunea mai lungă (*Dialectica fusior*, prescurtat *Dial. fus.*) pare a fi o prelucrare a acestei versiuni inițiale[4]. Structura care stă la baza *Dialecticii* poate fi expusă în felul următor (numerele se referă la capitolele *Dial. fus.*)[5]:

1–8	Introducere
9–14	Noțiunile logice ale lui Porfir
19–29	Ce au în comun noțiunile lui Porfir și cum diferă ele
32–39, 47–63	Categoriile lui Aristotel

(„Capitolele lipsă" sunt fie „vagante" — de ex., capitole „aristotelice" inserate într-un bloc porfirian —, fie se ocupă de noțiuni de interes pentru teologii creștini, dar ignorate de Porfir sau Aristotel, îndeosebi cele legate de termenul *hypostasis*.)

Baza *Dialecticii* este astfel preluată din *Isagoga* lui Porfir („Introducere" [la *Categoriile* lui Aristotel] și din *Categoriile* lui Aristotel: ea reprezintă baza logicii predate în Antichitatea târzie. Gerhard Richter a susținut că pot fi reconstituite etapele constituirii *Dialecticii*[6]. Stratul de bază a constat din capitolele 1–6, 10, 11, 23–29, 32 și 50 (în numerotația din *Dial. brev.*). Avem aici o culegere de noțiuni scoase din *Isagoga* lui Porfir și introduse fără foarte multă

[4] În cele ce urmează mă voi referi la diviziunea capitolelor așa cum apare în ediția critică a lui KOTTER. Ediția lui LE QUIEN, retipărită în PG 94, 521–676, are cunoștință de faptul că există o versiune scurtă și una lungă ale *Dial.*, dar inserează capitolele cu deosebiri ca adaosuri în ceea ce este efectiv *Dial. fus.* Această procedură este urmată în singura traducere engleză a *Dial.*, cea a lui F.H. Chase. Ordinea și împărțirea capitolelor nu este exact ca a *Dial. fus.* a lui Kotter. Numărul capitolelor este același în ambele ediții pentru 1–15; 16 (PG) combină 16 și 17 (KOTTER); 18–45 (PG) = 19–46 (KOTTER); 46 și începutul lui 47 (PG) = 47 (KOTTER); restul 47 (PG) = 48 (KOTTER); 48–63 (PG) = 49–64 (KOTTER); 64–65 (PG) = 65 (KOTTER); 66 (PG) = 67 (KOTTER); 67–68 (PG) = 66 (KOTTER); și un capitol final nenumerotat (PG 94, 673–676) = 68 (KOTTER).

[5] A se vedea RICHTER, 1982, p. 76.

[6] A se vedea RICHTER, 1964, p. 222–235, și RICHTER, 1982, p. 74–78.

discuție. Richter susține că acest material brut exista deja, fiind asamblat la sfârșitul secolului VII sau începutul secolului VIII. Ioan a suplimentat acest strat de bază dintr-o sursă constând din capitolele 7–9, 12–14, 20–22, 30, 31, 33–49 și 15–19 (iarăși în numerotația din *Dial. brev.*). Această sursă exploatează *Categoriile* lui Aristotel și aduce *Dialectica* la un nivel mai înalt de discuție filozofică. Lucrarea astfel constituită a circulat ca o versiune mai scurtă a *Dialecticii*, ca o introducere la lucrarea dogmatică *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*.

Mai târziu — poate mult mai târziu — Ioan s-a reîntors la *Dialectica* și a amplificat-o suplimentar. Capitolele 1, 2, 9 și 12 au fost prelucrate ajungând să constituie capitolele 4, 10, 18 și 6 din numerotația din *Dialectica fusior;* capitolele 12–14 din versiunea scurtă devin capitolele 6–8 din cea lungă; au fost adăugate capitole noi 5, 9 și 19–29 (care adaugă mult mai multe detalii materialului porfirian prezent în *Dial. brev.*); capitolele 4 și 5 au fost lărgite luând forma capitolelor 12 și 13 din versiunea nouă; capitolul 8 a fost împărțit în capitolele noi 16 și 17; capitolul 49 (o discuție despre natura filozofiei) a fost prelucrat apărând ca noul capitol 3; și au fost compuse în întregime capitole noi pentru a începutul lucrării, cum sunt capitolele 1 și 2 (scrisoarea-prefață aparține probabil acestei revizuiri)[7]. Cum se va fi remarcat, revizuirea privește prima jumătate a tratatului (până la *Dial. fus.* 29); cealaltă jumătate a tratatului e lăsată în mare măsură deoparte, ca să nu zic neglijată. Capitolul 47 (= 30 din *Dial. fus.*) a fost ușor modificat, iar capitolul 49, deja transferat în capitolul 3, apare încă spre sfârșitul versiunii mai lungi drept capitolul 66. Nu este improbabil ca versiunea finală a *Dialectica fussior* să reprezinte o revizuire incompletă a *Dialectica brevior*.

Din această reconstituire putem vedea că Ioan a fost ceva mai mult decât un compilator: *Dialectica brevior* este alcă-

[7] A se vedea mai sus cap. 3.

tuită din două surse, una fundamental porfiriană, cealaltă bazată pe noțiunile discutate de Aristotel în *Categoriile* sale; revizuirea reprezentată de *Dialectica fusior* este în principal o prelucrare a unui material deja existent, capitolele noi 5, 9, 19–29 asigurând, cum s-a menționat mai sus, o infuziune suplimentară de material porfirian. Singurele capitole care pot fi atribuite lui Ioan sunt capitolele introductive 1 și 2 împreună cu scrisoare-prefață. Dar asta e tocmai ceea intenționa Ioan: de două ori în „propriul" său material Ioan spune „Eu nu voi zice nimic ce este al meu" (*Dial.* proem. 60; 2, 9). Chiar în capitolele sale filozofice, Ioan aparține unei tradiții, și unei tradiții creștine. Am întâlnit deja două exemple ale acestei tradiții în *Introducerea elementară* și în prima parte a manuscrisului de la Biblioteca Bodleiană discutată anterior. Dar acestea fac parte dintr-o tradiție mai largă pe care o putem întrezări încă.

c. Manuale „creștine" de logică

Această tradiție era una eclectică selectând material din manuale de logică. Dar nu trebuie să ne gândim la o serie de scribi învățați care-și fac selecțiile, cât mai degrabă la o tradiție de extrase selectate. Cum am văzut, ceea ce au selectat era din *Isagoga* lui Porfir și *Categoriile* lui Aristotel, dar nu au recurs la izvoarele originale, ci mai degrabă au exploatat corpusul de comentarii la scrierile lui Aristotel (inclusiv introducerea lui Porfir) produs la Alexandria în secolele V și VI de filozofi ca Ammonios, Elias, David și alții. Spre deosebire de aceste comentarii, care discută textul lui Aristotel și interpretarea lui, ducând mai departe o tradiție de reflecție filozofică, aceste manuale de logică aveau un scop în cea mai mare măsură practic. Cum remarcă Mossman Roueché, căruia îi datorăm cunoașterea acestor manuale, „din conținutul acestor texte putem fi siguri că acela care le folosea nu era cineva care făcea un studiu atent al logicii, ci cineva care dorea sau pretindea să

cunoască câteva din elementele ei cele mai fundamentale"[8]. Cercetarea lui Roueché a dezvăluit o tradiție de texte logice constând din extrase din comentarii alexandrine la tratatele de logică ale lui Aristotel, în care Roueché detectează trei stadii: „extrasul simplu, culegerea topică a unui număr de extrase, eventual rescrise puțin cu exemple, și adunarea mai multor culegeri scurte cuprinzând astfel un manual de logică"[9]. *Dialectica* lui Ioan Damaschinul constituie un exemplu (târziu) al unui astfel de manual. Aceste culegeri erau creștine, fapt revelat în două moduri: mai întâi, de faptul că în exemple nume ca Socrate și Platon sunt înlocuite cu Petru și Pavel, iar, în al doilea rând, fapt și mai important, pentru că terminologia converge spre termeni ca *ousia* și *hypostasis* și noțiuni ca lucrare și voință erau importante în controversele creștine din secolul VI și începutul secolului VII. Ce revelează această tradiție de manuale creștine de logică e necesitatea din această perioadă de a putea formula noțiuni clare și de a aduce argumente convingătoare, o necesitate care dă mărturie de situația istorică a creștinilor într-o perioadă în care, dacă voiau să supraviețuiască, trebuia să fie în stare să-și definească și apere credința cu o anume convingere. Prin comparația atentă a acestor texte, cercetarea lui Roueché a arătat că ceea ce avem în *Dialectica* lui Ioan este o culegere de extrase, dar nu de extrase pe care Ioan însuși le-a făcut din comentatorii aristotelici, ci mai degrabă o compilație făcută de Ioan din această tradiție anterioară a manualelor creștine de logică.

Este foarte probabil că un astfel de manual de logică să fi fost compilat nu numai de creștini aparținând tradiției lui Ioan, cea a ortodoxiei bizantine a monahismului palestinian, ci și de alte tradiții creștine: de cei pe care ortodocșii îi numeau monofiziți, monoteliți și nestorieni, precum și de alte grupuri cu care creștinii era angajați în discuții, ca de

[8] ROUECHÉ, 1974, p. 63–64. În adaos, a se vedea ROUECHÉ, 1980, 1990.
[9] ROUECHÉ, 1974, p. 63.

exemplu iudeii și samaritenii. Ceea ce a supraviețuit însă pare să aparțină cel mai mult tradiției ortodoxe (lucru care nu e o surpriză, întrucât ele s-au păstrat în manuscrise medievale scrise de copiști ulteriori care îmbrățișaseră Ortodoxia bizantină). Câteva din culegerile de definiții care au supraviețuit sunt atribuite lui Maxim Mărturisitorul — fapt important, întrucât Maxim era teologul cel mai de seamă al acestei tradiții —, cum sunt „Opusculele teologice și polemice" 14 (PG 91, 149–153), 18 (*ibid.*, 213–216) și 23 (*ibid.*, 260–268). Este puțin probabil că aceste opuscule să fi fost publicate de Maxim însuși, deși ele pot fi culegeri de definiții pe care le va fi făcut pentru uz privat, și incluse printre lucrările lui după moartea sa. Alte exemple publicate de astfel de materiale logice includ culegerile de definiții din așa-numita *Doctrina Patrum*[10] și din capitolul 2 al așa-numitei „Călăuze" (*Hodegos* sau *Viae Dux*) a Sfântului Atanasie Sinaitul[11], ambele de la sfârșitul secolului VII, precum și „Pregătirea preliminară" (*Proparaskeue*) a lui Teodor din Raith[12] de la sfârșitul secolului VII sau chiar culegerile mai vechi de definiții de termeni adunate de Atanasie al Antiohiei (559–598) și Efrem al Antiohiei (527–545)[13]. În articolele deja citate, Mossman Roueché a descoperit alte câteva exemplare de astfel de manuale de logică, cele mai multe anonime, deși câteva sunt atribuite iarăși lui Maxim, și dintre care a și publicat câteva. Oricare ar fi scopul nemijlocit al acestor manuale de logică, prin astfel de mijloace tradiția filozofiei grecești s-a continuat în timpul eclipsei învățământului în Bizanț din secolul VI până în secolul IX și a fost de asemenea transmisă lumii musulmane în secolele IX și X[14].

---

[10] *Doctr. Patr.* 33 (DIEKAMP, p. 249–266).

[11] ANASTASIE, *Hod.* 2 (UTHEMANN, p. 23–75).

[12] DIEKAMP, 1938, p. 173–222.

[13] Despre astfel de colecții, a se vedea GRILLMEIER, 1987, p. 82–87.

[14] A se vedea ROUECHÉ, 1980, p. 73–76.

d. Scopul lui Ioan

Deşi Ioan nu pare să fie nici autorul, nici chiar, exceptând un mod extrem minor, compilator al *Dialecticii* — el reprezentând pur şi simplu o tradiţie a folosirii termenilor logici şi definiţiilor de noţiuni în care nici un gânditor n-a avut vreun rol decisiv —, se pare totuşi că, dacă analiza lui Richter este corectă, capitolul 1 al versiunii finale a fost compus de Ioan însuşi. Acest capitol este despre cunoaştere (*gnosis*) şi el începe prin a o lăuda: „Nimic nu este mai de cinste decât cunoaşterea; căci cunoaşterea este lumina sufletului raţional, în vreme ce, dimpotrivă, ignoranţa este întuneric." Cunoaşterea este starea proprie fiinţelor raţionale, întrucât pentru fiinţele raţionale lipsa cunoaşterii le face mai rele decât fiinţele neraţionale. După care Ioan comentează : „Cunoaşterea este adevărata cunoaştere a celor ce sunt." Prin urmare, cunoaşterea a ceea ce nu este nu e deloc cunoaştere, ci pur şi simplu ignoranţă. În această viaţă însă sufletul este îmbrăcat cu un văl de carne şi, deşi posedă minte sau intelect (*nous*), care este „un fel de ochi, care vede şi cunoaşte şi e capabil de cunoaşterea şi ştiinţa (*episteme*) fiinţelor", intelectul nu posedă cunoaşterea ştiinţei prin el însuşi, ci are mai degrabă nevoie de un învăţător. De aceea, Ioan zice: „să mergem la Învăţătorul cel nemincinos, Adevărul [însuşi] — iar Înţelepciunea enipostatică şi Adevărul e Hristos «întru Care sunt toate comorile ascunse ale înţelepciunii» [*Col* 2, 3], şi Care este Înţelepciunea şi Puterea lui Dumnezeu [*1 Co* 1, 24] —, să ascultăm glasul Lui prin dumnezeieştile Scripturi şi să învăţăm cunoaşterea cea adevărată a tuturor celor ce sunt". Pentru a face aceasta e necesar să curăţim „ochiul mintal al sufletului" de patimi, pentru că şi ochiul cel mai curat şi limpede abia dacă e în stare să atingă adevărul. Nu e suficient să ajungem la uşă, trebuie să batem tare, pentru ca,

„deschizându-ni-se cămara de nuntă de dincolo de poartă, să vedem frumusețea cea dinăuntru. Poarta deci este litera, iar cămara de nuntă de dincolo de poartă este frumusețea tăinuită de aceasta a înțelesurilor, adică Duhul Adevărului. Să batem cu tărie, să citim o dată, de două ori, de nenumărate ori, și astfel săpând vom găsi comoara cunoașterii și ne vom umple de bogăție. Să căutăm, să cercetăm, să investigăm, să întrebăm, căci «tot cel ce caută va afla, și celui ce bate i se va deschide» [*Mt* 7, 8]" (*Dial.* 1, 37–46).

Ioan continuă spunând că în orice sarcină avem nevoie de ajutoare. Tot așa și în această sarcină a căutării cunoașterii: să nu ne temem de a face uz de tot ce este bun, pentru că astfel de lucruri sunt „sclave favorite" care slujesc reginei. Astfel, atunci când se subordonează adevărului, retorica și argumentul pot fi folosite. Avându-L drept călăuză pe Hristos, suntem îmbarcați într-o călătorie al cărei scop este „faptul de a-și duce mintea la limanul fericitului țel; iar acesta este faptul de a urca prin cele sensibile spre ceea ce este mai presus de orice simțire și înțelegere, și care este Cauza, Creatorul și Meșteșugarul a toate". Ioan citează *Înțelepciunea lui Solomon* 13, 5 și *Romani* 1, 20, care vorbesc despre modul în care putem trece de la creația pe care o percepem la Creatorul aflat dincolo de percepție și în final amintește cititorului de necesitatea unui mod de gândire (*phronema*) smerită și liberă de îngâmfarea părerii de sine, dacă e să învățăm de la Unul care a învățat El Însuși calea smereniei (Ioan citează *Ioan* 5, 44 și *Luca* 14, 11).

Acesta e glasul nu atât al unui savant, cât al unui monah: cunoașterea, căutarea adevărului, e urmarea lui Hristos Adevărul. Calea cere smerenie și curățire: cere viața întreagă, nu numai o minte dedicată. Miezul acestei căutări nu este tema *Dialecticii* înseși. Această căutare este mai degrabă o citire atentă și repetată a Scripturilor, o citire care ne face în stare să auzim glasul lui Hristos Adevărul,

Care grăiește în Scripturi. Este genul de citire meditativă a Scripturii numit în tradiția monahală occidentală *lectio divina*. Conținutul *Dialecticii* înseși e alcătuit doar de „sclavele favorite" sau „slujnicele" (*habrais*) „reginei"[15]. Această citire și rumegare a Scripturii e o lucrare a iubirii: cine o urmărește intră într-o relație nupțială cu Hristos și se desfată de adevărul descoperit în cămara de nuntă. Văzând meditația asupra Scripturii drept una care conduce la o relație iubitoare cu Hristos, așa cum ea este celebrată în *Cântarea Cântărilor*[16], Ioan se inspiră dintr-o lungă tradiție mergând cel puțin până la Origen. Limbajul și ideile acestui capitol le vom întâlni în capitolul 90 al *Expunerii*, care tratează despre Scripturi. Un astfel de accent pe învățătura prin Scripturi are o altă consecință importantă. Ideile acestui capitol sunt foarte platonice — necesitatea purificării, intelectului ca organ al cunoașterii etc. —, dar Richter subliniază că acest platonism este modificat într-un mod subtil. Când Ioan folosește cuvântul „în mod imaterial" (*aulos: Dial.* 1, 35), el nu înțelege, pe urmele lui Platon, că această cunoaștere pură este liberă de percepțiile totdeauna amăgitoare, ci mai degrabă că mintea s-a eliberat de furtuna gândurilor care o distrag. De asemenea, la sfârșitul capitolului Ioan are în vedere sufletul care atinge realitatea transcendentă prin simțuri, mai degrabă decât abandonând simțurile[17].

Procedeul lui Ioan nu reflectă situația sa monahală doar în termeni generali; în detaliile prezentării sale sunt aluzii clare la înțelepciunea monahală. Primele cuvinte despre cunoaștere sunt un ecou aproape literal al unui capitol din centuriile compuse de avva Talasie Libianul, un prieten al lui Maxim Mărturisitorul: „Cunoașterea sfânta e este lu-

[15] În textul lui KOTTER (*Dial.* 1, 58) *abrais* are nevoie de amendare în *habrais*, a se vedea LIDDELL/SCOTT, 1996, p. 3 și suplimentul I, *s.v.* „habra".

[16] A se vedea LOUTH, 1981, p. 64.

[17] A se vedea RICHTER, 1982, p. 165, n. 30, p. 166, n. 38.

mina sufletului; lipsit de ea, nebunul umblă în întuneric"[18]. Ideea goliciunii sufletului acoperit de vălul trupului e o imagine din *Centuria despre cunoașterea duhovnicească* a lui Diadoh al Foticeei[19]. Astfel, atât prezentarea generală a lui Ioan, cât și câteva din aluziile sale detaliate împreună arată limpede că de la bun început Ioan scrie ca monah și-i invită pe alții la căutarea unei cunoașteri care este fundamental monahală întrucât implică o viață de luptă ascetică și de curățire, ca mintea și inima să poată fi atente la Dumnezeu.

Comentatorii *Dialecticii* remarcă deseori că chestiunile discutate aici nu par să aibă o reală însemnătate pentru restul *Izvorului cunoașterii*, ba chiar că nu constituie o pregătire reală pentru restul operei teologice a lui Ioan. De exemplu, Richter spune că „*Expositio* nu face uz de *Capitolele filozofice*"[20]. E adevărat că multe capitole din *Dialectica* n-au nici un ecou în celelalte scrieri ale lui Ioan. Dar asta nu înseamnă că *Dialectica* nu are nimic de-a face cu *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Pentru Ioan scopul *Dialecticii* era probabil acela de a-i ajuta pe teologii novici să gândească limpede și să argumenteze convingător, abilități necesare pentru citirea cu folos a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* și a dezvoltării pozițiilor stabilite în acest tratat. A spune că *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* nu face uz de *Dialectica* e tot una cu a spune că sonatele pentru pian ale lui Beethoven nu fac uz de exercițiile pentru pian ale lui Hanon din *Pianistului virtuos:* e de sigur adevărat că puține din exercițiile lui Hanon apar în sonatele lui Beethoven, nici chiar toate gamele în variatele lor forme, și totuși cine nu l-a stăpânit pe Hanon e desigur prost pregătit să interpreteze sonatele lui Beethoven.

---

[18] TALASIE, *Cent.* I, 51 (*Philokalia*, 1782, p. 459; *Philokalia*, 1979 sq, II, p. 310), notat de RICHTER, 1982, p. 164, n. 19.

[19] DIADOH, *Perf.* 71 (DES PLACES, p. 131; *Philokalia*, 1979 sq, I, p. 277), notat de RICHTER, 1982, p. 164, n. 24.

[20] RICHTER, 1982, p. 82.

e. Rolul central al ipostasei (*hypostasis*)

Dialectica şi manualele de logică creştine pe care aceasta se bazează nu sunt însă simple colecţii de termeni şi metode logice. Aşa cum am observat de mai multe ori, ele sunt centrate pe termenii importanţi în controversele creştine din secolele VI şi VII. Putem face un pas mai departe şi spune că aceste manuale de logică ne conduc la noţiunea de *hypostasis* şi locul ei într-un fel de topologie a fiinţei. La începutul capitolului am observat cum *Introducerea elementară* se concentrează pe termeni necesari pentru definirea ipostasei şi pe alţi termeni, ca lucrare, patimi şi voinţă, care au dobândit importanţă în încercările lui Maxim şi ale urmaşilor acestuia de a apăra înţelegerea dogmei chalcedoniene a unirii ipostatice împotriva monenergiştilor şi monoteliţilor. Forma scurtă a *Dialecticii* se încheie cu un capitol despre unirea ipostatică, iar versiunea mai lungă s-ar fi sfârşit probabil într-un mod similar dacă revizuirea ei ar fi fost dusă la capăt. Toate acestea trimit la noţiunea de *hypostasis* şi la termenii necesari definirii înţelesul ei ca fiind focarul *Dialecticii*. Şi dacă acesta e un lucru pe care manualul lui Ioan îl împărtăşeşte cu alte manuale de logică creştine, nu va fi deloc surpriză pentru noi.

Să urmărim ceva mai de aproape ce anume implica aceasta[21]. Printre termenii definiţi în manualele de logică creştină *hypostasis* este neobişnuit prin aceea că aici compilatorii n-au găsit nici un ajutor în sursele lor normale ultime: *Isagoga* lui Porfir, *Categoriile* lui Aristotel şi comentariile la aceste lucrări. În relatarea despre folosirea termenilor *ousia* şi *hypostasis* la Sinodul de la Alexandria din 361, istoricul bisericesc din secolul V Socrate remarca: „Cei care expun înţelepciunea elenică a grecilor [= păgânilor] au definit *ousia* în multe feluri, dar ei nu menţionează deloc pe *hypostasis*"[22]. Şi continuă remarcând că „deşi filo-

[21] Pentru aceasta, a se vedea I.I. ICĂ JR, 1995.

[22] SOCRATE, *H.e.* III, 7, 17 (HANSEN/SIRINJAN, p. 199, 4–6).

zofii greci neglijează acest cuvânt, filozofii mai recenții folosesc frecvent cuvântul *hypostasis* în locul lui *ousia*"[23]. Spre a evita confuzia iscată din diversele tradițiile din teologia creștină greacă, în care *hypostasis* era folosit uneori pentru a desemna, iar alteori ca un echivalent al lui *ousia* pentru a desemna unitatea pe care o împărtășesc persoanele Sfintei Treimi, Părinții Capadocieni au introdus o distincție între *ousia* și *hypostasis: ousia* se referă la ceea ce membrii Sfintei Treimi au în comun (*koinon*), în timp ce *hypostasis* se referă la ceea ce le este particular (sau propriu: *idion* este cuvântul cel mai des folosit) fiecărei persoane a Treimii[24]. Alte sugestii s-au făcut cu privire la ce anume constituie o *hypostasis:* Vasile cel Mare, de exemplu, a introdus ideea unei *hypostasis* constituite de „modul ei de existență" (*tropos tes hyparxeos*), un termen folosit cu și mai multă îndrăzneală de fratele său, Grigorie al Nyssei[25]. Dar Capadocienii au schițat numai o noțiune a ceea ce înseamnă *hypostasis.*

Secolul următor a văzut termenul *hypostasis* asumând un rol teologic încă mai central atunci când Sinodul de la Chalcedon l-a folosit, împreună cu *prosopon* (sau „persoană"), în definiția sa hristologică pentru a desemna unitatea lui Hristos Cel întrupat. O dezvoltare ulterioară a avut loc în secolul următor, când folosirea trinitară și cea hristologică a lui *hypostasis* au fost în mod explicit identificate făcând limpede faptul că unica *hypostasis* a lui Hristos întrupat este identică cu a doua *hypostasis* a Treimii (una din principalele chei ale așa-numitului neochalcedonianism sau, mai bine zis, chalcedonianismul chirilian). Toate acestea au împins mai departe reflecția asupra a ce anume constituie noțiunea *hypostasis*, un proces care a afectat Răsăritul

---

[23] *Ibid.* III, 7, 20 (HANSEN/SIRINJAN, p. 199, 12–14).

[24] Pentru dezvoltarea distincției între *ousia* și *hypostasis*, a se vedea RÉGNON, 1892–1898, I, p. 167–215, și HALLEUX, 1984.

[25] Pentru mai multe detalii despre dezvoltarea ideii de *tropos tes hyparxeos* la Maxim, a se vedea SHERWOOD, 1955, p. 155–166.

grec mai mult decât Occidentul latin, deoarece, de la Tertulian încoace, latinii adoptaseră un vocabular fix care vorbea despre Treime ca *unam substantiam in tribus [personis] cohaerentibus*, și despre Hristos ca *una persona* din *duae substantiae*[26].

Ioan a moștenit această tradiție a reflexiei metafizice centrată pe noțiunea de „persoană" sau *hypostasis*. Dar aceasta era o tradiție care găsise puțin ajutor nemijlocit în tratatele de logică spre care privea de obicei ca la un ghid. Din astfel de izvoare puteau fi culese variate definiții pentru toți ceilalți termeni: gen, specii, diferență, proprietate, accident — cei „cinci termeni" ai lui Porfir sau *quinque voces* —, precum și *ousia*, individ, calitate etc. Dar pentru *hypostasis* Ioan și tradiția pe care a moștenit-o erau obligați să privească la Părinți, la marile dezbateri din secolul IV, dintre Sinoadele de la Niceea și Constantinopol, precum și la eforturile teologilor din secolul VI, ca Leonțiu din Bizanț[27]. Din cauza poziției-cheie pe care *hypostasis* o ocupa în discursul teologic, lui îi va fi acordat un rol cheie în chestiunile ontologice. Teologul român Ioan I. Ică jr interpretează acest proces astfel: „În patristica greacă s-a produs un proces de transformare a unor noțiuni ale ontologiei clasice spre a le adecva exprimării realităților noi dezvăluite de misterele personale revelate [ale Treimii și Întrupării]"[28].

Ceva din ce anume înseamnă asta putem vedea dacă ne uităm la cele două pasaje din *Dialectica* dedicate termenului *hypostasis*. Primul constă din două capitole, *Dialectica fusior* 30–31 (= *Dial. brev.* 10–11) aparținând stratului mai

---

[26] A se vedea TERTULIAN, *Prax.* 12, 27 (EVANS, p. 102, 18; p. 124, 37–125, 3).

[27] Proveniența bisericească a termenilor *hypostasis* și *prosopon* este confirmată de remarca lui Ioan Filopon din unul din extrasele din lucrarea sa *Diaitetes* păstrate de Ioan Damaschinul într-un apendice la *Haeres.* 83 (și de asemenea în *Doctr. Patr.* 36): „aceștia [indivizii] sunt ceea ce învățătorii Bisericii numesc *hypostasis* sau uneori *prosopon*" (*Haeres.* 83, adaos 38–39).

[28] I.I. ICĂ JR, 1995, p. 116.

vechi al *Dialecticii*. Primul din aceste capitole afirmă că *hypostasis* e folosit în două sensuri: primul însemnând pur și simplu ființă, echivalând cu *ousia*, celălalt, *hypostasis* propriu-zisă, înseamnă „individ și *prosopon* distinct". Capitolul următor explică înainte de toate modurile diferite în care „filozofii din afară" (*hoi exo philosophoi*) — adică, filozofii necreștini sau păgâni — au folosit *ousia* și *physis* și au făcut distincție între ele. După care în paragraful următor afirmă abrupt că Sfinții Părinți n-au dat atenție acestor „multe vorbării"[29] și au făcut o distincție simplă între ceea ce este comun (*to koinon*) și particular (*to merikon*); pe primul l-au numit *ousia*, natură, formă (*morphe*) și specii (*eidos*), în timp ce pe ultimul l-au numit individ, *prosopon* sau *hypostasis*, ca de exemplu, Petru și Pavel. Și capitolul continuă: „*Hypostasis* trebuie să aibă *ousia* cu accidenți și să subziste prin sine însuși, și să fie văzută în mod sensibil, adică în mod actual" (*Dial. fus.* 31, 29–31).

Celălalt pasaj face parte din versiunea finală a *Dialectica brevior*. Acest capitol (*Dial. fus.* 43; *Dial. brev.* 26) pornește într-un mod similar spunând că *hypostasis* e folosit în două feluri: primul ca existență simplă și în acest sens este identic cu *ousia*, adăugând că acest uz se găsește la unii din Părinți care folosesc *physis* și *hypostasis* în același mod (o concesie importantă cum vom vedea când vom discuta hristologia lui Ioan Damaschinul), și al doilea ca existență pentru sine însăși și prin sine însăși, sens prin care desemnează individul distinct numeric de ceilalți indivizi. După care urmează o afirmație importantă: „Căci trebuie știut că nici ființa nespecificată, nici diferența ființială, nici specia, nici accidentul nu subzistă prin sine, ci numai ipostasele, adică indivizii, și în indivizi se contemplă și ființele și diferențele substanțiale, și speciile și accidenții" (*Dial.* 43, 8–11).

---

[29] Acest contrast acut între „filozofi" și „Părinți" asupra definirii termenilor filozofici îl găsim și la MAXIM, *Opusc.* 26 (PG 91, 276AB), deși Ioan nu pare să-l urmeze aici pe Maxim; cf. și *Opusc.* 21 (248B).

Hypostasis este realitatea ontologică fundamentală. Această accentuare conduce la doi noi termeni logici: *enypostatos* și *anypostatos* cu sensul de a „avea realitatea adevărată [sau concretă]" în legătură cu o *hypostasis* sau de a nu avea acea realitate: acești termeni au evoluat în contexte teologice (în special hristologic) și de aceea vor fi discutați mai încolo. Important aici este să vedem modul în care ajută ei definirea unei noțiuni de realitate ontologică focalizată pe și decurgând din realitatea ontologică primară, *hypostasis*.

Putem avansa puțin modul în care topologia logică sau ontologică e alterată prin acordarea unui rol central termenului *hypostasis* exploatând câteva observații din studiul clasic al lui Th. de Régnon. Un mod în care Régnon zugrăvește contrastul dintre ontologia scolastică și ontologia aflată la greci, ca Ioan Damaschinul, e acela de a discuta diferitele moduri în care folosesc ele așa-numitul arbore al lui Porfir: arborele clasificării în care trunchiul substanței celei mai generale se împarte în diferite ramuri reprezentând genurile, ramura fiecărui gen se împarte în diferite specii, speciile în subspecii și în cele din urmă în indivizi[30]. Scolasticii, sugerează el, pornesc din vârf de unde coboară de la cele mai generale la cele mai speciale (de remarcat, arborele este cu susul în jos, cu rădăcinile în cer); pe când tradiția greacă pe care o găsim în lucrările lui Ioan operează invers, pornește de jos, de la individ, și urcă în sus, spre natură și ființă în forma ei cea mai generală. Individul este

[30] A se observa că studiile lui Régnon — „plus souvent louées que lues", cum afirmă HALLEUX (1984, p. 313, n. 1) — sunt ușor distorsionate prin rezumare. Cele două tradiții pe care le contrastează în vol. I, cea a scolasticii latine și cea a tradiției grecești reprezentată în primul rând de Ioan Damaschinul, sunt privite ca fiind complementare și sunt trădate dacă sunt caracterizate drept „Apusul latin" și „Răsăritul grec". Introducând acest contrast, RÉGNON remarcă, „Mais je laisse au lecteur le soin de vérifier cette assertion. Car, dans une question de nuance délicate comme celle-ci, quelques textes sont insuffisants; et pur se former une conviction, il faut lire les ouvrages dans leur entier, si l'on veut en bien saisir l'esprit" (1892–1898, I, p, 263). Despre Régnon, a se vedea și BARNES, 1995, un studiu rar asupra iezuitului francez, deși el are puțină relevanță în ce ne preocupă aici.

pentru scolastici indefinibil; este muchia între existență și nonexistență. Grecii însă pleacă de la realitatea individuală concretă și văd (*theorein*) în el natura subzistentă. Régnon comentează:

> „Opoziția punctului de vedere între cele două școli e evidentă într-o curioasă opoziție de limbaj. Neîncetat îi auzim pe scolastici folosind următoarea formulă: «Substanța cere accidenți; natura individuală are nevoie de această subzistență drept complementul ei necesar.» În realitate lucrurile par a sta ca și cum substanța ar fi deja existentă ca un lichid care are însă nevoie să fie distribuit în vase ca să rămână în echilibru. Cu totul invers stau lucrurile la Sfântul Damaschin: pentru el *hypostasis* e cea care cere, care are nevoie. «*Hypostasis*, zice el, are nevoie, vrea, *thelei*, să aibă o natură cu accidenți; și mai are nevoie să subziste în ea însăși»"[31].

Această insistență pe faptul că realitatea e fundamental ipostatică — că orice lucru există ca sau în relație cu o *hypostasis* — poate fi privit drept punctul de plecare al ontologiei patristice grecești. Dar cât de departe dezvoltă Ioan însuși această intuiție? E important să clarificăm acest fapt, întrucât câțiva teologi recenți au emis pretenții foarte înalte pe seama noțiunii de persoană sau *hypostasis* dezvoltată de Părinți. Cum am văzut, I.I. Ică jr vorbește de prospectul unei ontologii care „dă o expresie adecvată personalului"; alții, cel mai influent fiind poate Ioannis Zizioulas (mitropolitul Ioannis al Pergamului), pretind a găsi în teologia patristică o ontologie personalistă și existențialistă explicită, în care persoana este opusă naturii, și existența esenței, într-un mod existențialist[32]. Noțiunea de

---

[31] RÉGNON, 1892–1898, I, p. 279. Pasajul citat din Damaschinul a fost citat mai sus.

[32] A se vedea ZIZIOULAS, 1985, mai ales p. 27–65. Dar a se vedea critica lui HALLEUX la adresa argumentelor istorice ale mitropolitului Ioannis (1986, mai ales p. 133–155).

hypostasis și natura realității ipostatice le vom găsi ca un fir roșu de-a lungul întregii noastre expuneri a teologiei lui Ioan Damaschinul: vom reveni la ea în discuția noastră privitoare la învățătura despre Treime a Damaschinului[33], precum și a hristologiei sale[34]. Dar aici ne interesează *Dialectica:* cât de departe dezvoltă aici Ioan o ontologie distinct personală? Focalizarea asupra ipostasei e complementară poziției pe care am observat că Damaschinul a luat-o în capitolul introductiv la forma finală a *Dialecticii*, unde el modifică limbajul platonic pentru a insista că atingem transcendentul prin percepția realității, nu prin transcenderea ei. Acesta este un punct important, obscur uneori la Părinți mai puțini grijulii în folosirea de către ei a limbajului și categoriilor platonice, și oferă, cum vom vedea, un punct de sprijin metafizic pentru apărarea icoanelor de către Ioan. I.I. Ică jr pretinde că în Ioan găsim o cale de mijloc între esențialismul platonismului și personalismul existențialist apărat de teologi ca Zizioulas:

> „Prin axioma sa fundamentală: *ouk esti ousia (physis) anhypostatos* [«nu există ființă separată de ipostasă»], filozofia patristică este una de tip existențial, nu însă existențialist; este un realism ontologic existențial în care esența este indisociabilă de existență, este întotdeauna esența unui existent. Realismul transcendent platonician este un esențialism care separă existența de esență și consideră existența un accident care se adaugă esenței. Dar, dacă existențialismul este de nesusținut, la fel de inacceptabil este și existențialismul concentrat în axioma: existența precede esența"[35].

Poate fi însă într-adevăr numită aceasta o „ontologie personalistă", chiar în forma nuanțată sugerată de I.I. Ică jr?

---

[33] A se vedea mai jos, p. 145–152, 167–172.
[34] A se vedea mai jos, p. 233–238.
[35] I.I. ICĂ JR, 1995, p. 121–122.

Teologul-filozof latin și senatorul Boethius, care a avut probabil o educație filozofică greacă[36], ne spune că „grecii" nu folosesc *hypostasis* pentru animalele nerationale, ci numai la „lucruri mai înalte, ca să poată fi distins cumva ceea ce este mai excelent"[37]. Dacă acesta era cazul, atunci am putea vorbi de începuturile unei ontologii personaliste. Dar, deși Boethius știa probabil ce spunea (și e foarte probabil să fi știut mai multe decât vom ști vreodată despre logica greacă la începutul secolului VI) nu există nici o dovadă care să sprijine pretenția lui Boethius: *hypostasis* pare să se fi folosit ca referire destul de generală la o subzistență particulară a unei ființe sau *ousia*, în cazul în care e distinsă de *ousia*. Acesta este cu siguranță cazul lui Ioan, care în *Dialectica* 44, 13 dă ca exemplu de *hypostasis* exemplul unui cal particular. Acolo până unde merge *Dialectica* (și nu cred că situația este fundamental diferită oriunde altundeva în opera Damaschinului, deși orice astfel de concluzie trebuie să o lăsăm pentru locul potrivit) rolul focalizator al lui *hypostasis* nu implică însă ceva ce am putea numi o „ontologie personalistă". Pentru că, așa cum am văzut, Ioan identifică pur și simplu *hypostasis*, individul (*atomon*) și *prosopon*, contrastând această folosire particulară a termenilor ontologici cu folosirea lui *ousia*, natură și formă cu referire la ceea ce lucrurile au în comun. El nu restricționează pe *hypostasis* sau chiar pe *prosopon* la ființele pe care le-am putea numi „persoane" (un motiv pentru care eu am evitat să traduc pe *prosopon* drept „persoană"): distincția între termenii ontologici comuni și particulari are o relevanță cu totul generală, aplicându-se nu doar la ceea ce am putea considera drept persoane, ci și la animale, ba chiar și la obiecte neînsuflețite, case sau pietre. Nu operează aici nici o încercare de a elabora în termeni de *hypostasis* o ontologie a ființelor raționale conștiente de sine.

---

[36] CHADWICK, 1981, p. 20.

[37] BOETHIUS, *Eut.* 3, 71–78 (RAND *ET AL.*, p. 90).

La unii precursori ai lui Ioan există poate unele indicii ale unor încercări de a elabora o noțiune de realitate personală, dar acestea par să se concentreze pe termenul *prosopon* mai degrabă decât pe *hypostasis*. Teologi din secolul VI ca Teodor din Raith au distins între *hypostasis* ca indicând caracterul de subzistență al realității exprimate și *prosopon* ca indicând posesiunea caracteristicilor proprii ei[38]. Distincția lui Teodor se aplică însă desigur mai în general decât unei „realități personale". Dar Ioan nu urmează nimic din acestea; el ignoră orice idee de distincție între *hypostasis* și *prosopon*. O anticipare mai surprinzătoare a unei ontologii „personaliste" poate fi găsită la Boethius într-un pasaj anterior celui citat mai sus. Pentru că Boethius a dat faimoasa definiție a lui *persona* ca *naturae rationabilis individua substantia*, „subzistența individuală a unei naturi raționale"[39]. Oricare ar fi limitele acestei definiții[40], ea restrânge limpede „persoana" la ceea ce am putea numi personal (și Boethius face explicit acest lucru într-un capitol anterior). Putem găsi insinuări ale unei „metafizici personaliste" în reflecțiile filozofiei neoplatonice (pe care însă Ioan le-a întâlnit probabil numai în mod indirect prin teologi ca Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul), pentru că noțiunea de „autosubzistent" (*authypostatos*) explorează realitatea ontologică a unor ființe care sunt cel puțin „personale" (adică capabile de conștiință autoreflexivă)[41]. Nimic din aceasta la Ioan. Cel puțin cât privește *Dialectica* pare prea rapid să se vorbească prea încrezător de o „transformare a unor noțiuni ale ontologiei clasice spre a da o expresie adecvată aspectului personal" al realității.

---

[38] A se vedea FRAIGNEAU-JULIEN, 1961, p. 394, referitor la TEODOR DIN RAITH, *Praep.* (DIEKAMP, p. 205–206) și PSEUDO-CHIRIL, *Trin.* 13 (PG 77, 1140B).

[39] BOETHIUS, *Eut.* 3, 4–5 (RAND *ET AL.*, P. 84). A se vedea CHADWICK, 1981, p. 190–195.

[40] A se vedea CHADWICK, 1981, p. 195.

[41] PROCLUS, *Inst.* 40–51 (DODDS, p. 42–50) și comentariul lui DODDS, 1963, p. 223–227.

5
Definirea erorii

Partea a doua a programului tripartit pe care l-a fixat Ioan în scrisoarea de dedicare către Cosma privește „flecărelile ereziilor urâte de Dumnezeu". În acest capitol vom arunca mai întâi o privire asupra tratatului despre erezii al lui Ioan, după care vom privi în detaliu la cele trei „erezii" pe care Ioan le tratează pe larg: maniheismul, mesalianismul și islamul (erezia „ismaeliților", numiți și agareni sau sarazini). Toate trei ereziile sunt incluse în tratatul despre erezii (*Haeres.* 66, 80, 100). Dacă secțiunea despre maniheism nu este mai mare decât un scurt paragraf, secțiunile despre mesalianism și islam sunt ambele substanțiale — fiind singurele capitole substanțiale din întreg tratatul. Atât despre maniheism, cât și despre islam Ioan ne-a lăsat însă și tratate separate în formă de dialog (autenticitate dialogului despre islam este discutabilă, dar e posibil ca el să fie al lui Ioan). Maniheismul mai face obiectul și a patru capitole în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* (92–95).

a. Ereziologia și tratatul *Despre erezii*

Am văzut deja că tratatul despre erezii apare numai o singură dată în tradiția manuscrisă pe locul intenționat pentru el de Ioan: între *Dialectica* și *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. El pare să fi avut o viață proprie și,

cum a demonstrat Kotter, se găsește în tradiția manuscrisă în trei contexte. În primul apare într-o formă lacunară într-un manuscris din *Doctrina Patrum* drept capitolul 34 al acestui florilegiu. În al doilea apare împreună cu *Dialectica* și *Expositio*, dar atașat după ele. În al treilea se află în colecții ereziologice sau canonice, sau pe cont propriu[1]. Acest lucru se potrivește bine cu teoria evoluției *Izvorului cunoașterii* sugerată mai sus, potrivit căreia prima ei versiune consta din forma scurtă a *Dialecticii* urmată de *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, prezentându-se ca o lucrare din 150 de capitole, potrivit numărului Psalmilor, în timp ce versiunea „finală" tripartită a apărut mult mai târziu, prefațată de scrisoarea de dedicație lui Cosma, și n-a reușit să se impună de fapt niciodată. Adăugarea scrisorii ca prefață la versiunea anterioară revelează faptul că Ioan a intenționat să includă o lucrare despre erezii, integralitatea proiectului fiind restaurată prin adăugarea textului tratatului despre erezii — pe care Ioan l-a putut compune foarte bine cu totul independent — la ansamblul deja existent alcătuit din *Dialectică* și *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*.

Prezența tratatului despre erezii în *Doctrina Patrum* ridică și alte probleme, pentru că atunci lucrarea pare să fi fost anterioară Damaschinului. Să fi scos atunci pur și simplu Ioan tratatul *Despre erezii* din *Doctrina Patrum* și să-l fi plasat în tripticul *Izvorul cunoașterii?* Dacă așa stau lucrurile, se insinuează posibilități interesante, pentru că nici lungul capitol despre mesalianism, nici majoritatea capitolului despre islam nu sunt incluse în textul capitolului 34 din *Doctrina Patrum*. Să fie acel capitol forma originară a lucrării *Despre erezii* amplificată apoi de Ioan însuși? Diekamp a avansat o astfel de sugestie în ediția sa a *Doctrinei Patrum*[2]. Dar Kotter a argumentat convingător împotriva ei, subliniind că, deși timpuriu, singurul manuscris al

[1] KOTTER, 1959, p. 214.

[2] DIEKAMP, *Doctr. Patr.*, p. LXIX–LXXIV.

Doctrina Patrum care conține capitolul 34 aparține cel mai devreme sfârșitului secolului VIII, așa încât cel mai posibil e ca acest capitol 34 să fi fost preluat de la Damaschin de către copistul care l-a prescurtat și inserat în *Doctrina Patrum*[3]. Oricum ar sta lucrurile, strânsa asemănare între *Doctrina Patrum* și tratatul *Despre erezii* a lui Ioan trimite spre tradiția comună căreia îi aparțin atât Ioan, cât și *Doctrina Patrum*. Această concluzie e îndreptățită de o altă paralelă izbitoare: și anume de faptul că cele trei extrase din lucrarea *Diaitetes* a lui Ioan Filopon, care formează capitolul 36 din *Doctrina Patrum*, apar împreună în câteva manuscrise și ca un apendice al capitolului 83 despre monofiziți din *Despre erezii*. Și mai interesant e că acest extras este singura parte a tratatului *Diaitetes* al lui Filopon care a supraviețuit în originalul grec.

Istoria tradiției manuscrise a lucrării *Despre erezii* este încă și mai complicată, pentru că în câteva manuscrise *Dialectica* și *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* sunt completate nu de lucrarea *Despre erezii* a lui Ioan, ci de o amplificare a acesteia citată de regulă ca *Haereses Auctae* („Erezii amplificate"). Este însă acum limpede că această versiune alternativă a lucrării *Despre erezii* e o lucrare târzie care nu-i aparține lui Ioan însuși[4]. De aceea nu o vom menționa în continuare.

Dar, așa cum cititorul va putea anticipa acum, întrebarea cine anume a scris lucrarea *Despre erezii* este una la care cel mai probabil răspunsul este unul oblic. Pentru că primele 79 de capitole ale tratatului împreună cu primele câteva rânduri din capitolul 80 pot fi identificate drept „recapitularea" (sau așa-numita *anakephalaiosis*) sau rezumatul unei lucrări nemenționate, dar ușor de recunoscut (recognoscibilă nu numai pentru savanții moderni, dar, bănuiesc, bine cunoscută multor contemporani ai lui Ioan). E vorba

[3] KOTTER, 1959, p. 211–214.

[4] A se vedea KOTTER IV, p. 7–10.

de cel mai mare tratat de ereziologie din epoca creștinismului timpuriu, așa-numita „Cutie cu medicamente", sau *Panarion*, a Sfântului Epifaniu, episcop al Salaminei sau Constantiei din Cipru la sfârșitul secolului IV. Un fel de tablă de materii cu un rezumat la fiecare capitol (o practică comună încă în secolul XIX) care prefațează fiecare din cele șapte cărți ale tratatului, „recapitularea" a fost compusă probabil nu de Epifaniu însuși, ci de un discipol, probabil la începutul secolului V[5]. Sunt păstrate în textul *Despre erezii* al lui Ioan până și concluziile fiecărei secțiuni care marchează împărțirea „recapitulării" în șapte secțiuni corespunzătoare celor șapte părți ale *Panarion*-ului lui Epifaniu.

Epifaniu[6] însuși a fost o persoană erudită, chiar dacă nu și foarte plăcută. Devenit ascet încă din tinerețe, după un tur al deșertului egiptean a întemeiat o mănăstire aproape de Gaza, pe care a condus-o timp de 30 de ani, înainte de a deveni în 365 episcop al Constantiei. A avut o intoleranță prost temperată față de orice fel de eroare, stârnind controversa despre Origen la sfârșitul secolului IV, smulgând furios o icoană brodată (deși aceasta ar fi putut fi o țesătură brodată cu un zeu păgân) dintr-o biserică[7] și scriind o lu-

[5] Pentru *Anakephalaiosis*, a se vedea HOLL, I, p. 162–168 (ereziile 1–20), 234–237 (ereziile 21–33); HOLL/DUMMER, II, p. 1–4 (ereziile 34–46), 211–214 (ereziile 47–64), III, p. 1–2 (ereziile 65–69), 230–232 (ereziile 70–76), 415 (ereziile 75–80). Recent s-a argumentat (KNORR, 1998) că folosirea de către Ioan Damaschinul a „recapitulării" este mult mai complexă și trădează cunoașterea textului complet al *Panarion*-ului. El argumentează că diferitele recenziuni existente ale „recapitulării" (a se vedea *CPG* 3765) indică versiuni diferite, una autentică a lui Epifaniu (cum argumenta Holl), cealaltă un rezumat ulterior. Faptul că aceste două recenziuni sunt confundate și Kotter exclude posibilitatea ca Ioan să fi avut acces la textul complet al *Panarios*-ului, susține Knorr, ar fi un defect fundamental al ediției lui Kotter. Cunoașterea *Panarion*-ului de către Ioan nu poate să fi fost foarte extinsă, a se vedea mai jos, p. 95.

[6] Pentru EPIFANIU și *Panarion*-ul său, a se vedea POURKIER, 1992.

[7] Scrisoarea lui Epifaniu către Ioan, episcopul Ierusalimului, care cuprinde această relatare a fost tradusă în latină de Ieronim și este inclusă în corespondența acestuia (*Ep.* 51, 9 [LABOURT, I, p. 171–172]). Scrisoarea privește îndeosebi erorile lui Origen.

crare împotriva devoţiunii crescânde faţă de picturile religioase în cercuri creştine (iconoclaştii s-au delectat mult citind pasaje critice faţă de icoane din partea unui sfânt atât de redutabil, deşi se poate ca Ioan Damaschinul să se fi îndoit pe drept de autenticitatea lor)[8]. Această obsesie cu devierea de la adevărul creştin a dat roade în *Panarion*-ul său, o masivă lucrare care prezintă un fel de analiză sau, mai bine zis, un diagnostic al ereziei. Sunt optzeci de astfel de erezii, o aluzie la numărul concubinelor mirelui din *Cântarea Cântărilor* (*Cânt* 6, 8)[9]. La origine cuvântul grec *hairesis* era neutral în conotaţiile lui: el indica o alegere, un mod de viaţă sau un mod de gândire[10]. El era folosit despre şcolile de filozofie şi, prin extensiune (de exemplu, de Iosif Flaviu), despre diversele grupări din iudaism. În uzul creştin el a ajuns repede să însemne o alegere *deliberată*, o îndepărtare optată de la unica tradiţie ortodoxă. În acest sens a fost folosit mai întâi de Hegesip care, potrivit lui Eusebiu, a numit şapte „erezii" între iudei, „toate duşmane seminţiei lui Iuda şi lui Hristos", care, introduse în „Biserica fecioară", au odrăslit ereziile diverselor grupuri pe care învăţaţii din zilele noastre le numesc îndeobşte „gnostice"[11]. Multe nume din aceste erezii relatate de Eusebiu sunt păstrate în părţile timpurii ale *Panarion*-ului lui Epifaniu. E imaginea unei purităţi unitare originare — cea a Ortodoxiei — scindându-se într-o multiplicitate de erezii. Inspirându-se din încercări anterioare — ca şi din Hegesip,

---

[8] A se vedea mai jos, cap. 7.

[9] EPIFANIU, *Haer.* proem. 1, 3. Este destul de neclar ce anume au de-a face cele optzeci de concubine din *Cânt* 6, 8 cu numărul ereziilor; contrastate cu „porumbiţa" una din *Cânt* 6, 9 sunt şi „şaizeci de regine" şi „tinere fără număr". Pare improbabil să aibă ceva de-a face cu „femeile străine" ale lui Solomon, care „i-au întors inima spre alţi dumnezei" (*3 Rg* 11, 4), pentru că în această relatare e vorba de „700 de femei şi 300 de concubine" (*3 Rg* 11, 1).

[10] Ioan Damaschinul cunoaşte încă acest sens neutral; a se vedea *Dial.* 65, 60–61.

[11] A se vedea EUSEBIU, *H.e.* IV, 22 (SCHWARTZ, I, p. 368, 18–372, 21).

dintr-o lucrare pierdută despre erezii a lui Iustin Martirul, din originalul grec acum pierdut al lucrării *Adversus Haereses* a lui Irineu și din *Syntagma* lui Ipolit — Epifaniu caută să ofere o genealogie a acestui proces.

Epifaniu oferă însă o preistorie elaborată a ereziei. El nu se mulțumește să traseze multipla abaterea a ereziilor de la Evanghelia istorică proclamată de Iisus în primul secol; el vede erezia ca o abatere de la o credință originară, veche ca și creația. În aceasta Epifaniu urmează pur și simplu una din liniile apologeților creștini din secolul II, potrivit căreia creștinismul nu este o superstiție recentă, ci o credință veche acoperită de-a lungul timpului de corupție și recent revelată în claritatea ei originară în Evanghelia lui Hristos. Această idee oferise structura primei cărți a *Istoriei bisericești* a lui Eusebiu.

Epifaniu începe cu cele „patru matrice" ale ereziei precreștine (derivate, pe cât se pare, din *Col* 3, 11) și cele șaisprezece erezii care s-au revărsat din acelea. Prima este „barbarismul", erezia provenită din neascultarea lui Adam care a dominat de la cădere până la potop. A doua este „scitismul" care a dominat de la potop până la turnul Babel (sau Terah, primul olar care a făcut cu putință idolatria — relatarea lui Epifaniu nu este deloc clară) marcată de „eroarea care provine din natura voinței individuale, nu din ceea ce s-a învățat sau scris"[12]. A treia matrice a ereziei este elenismul, care e identificat cu idolatria, iar a patra iudaismul, marcat de circumcizie. Nici una din acestea nu a fost propriu-zis o erezie, ci mai degrabă o opoziției în variate forme față de „credință care domnește acum în Sfânta Biserică Catholică a lui Dumnezeu recent întemeiată, o credință care era la început și apoi s-a descoperit iarăși"[13]. Din acestea au decurs cele șaisprezece erezii precreștine: patru școli filozofice (stoicii, platonicienii, pitagoreicii și

[12] EPIFANIU, *Haer.* 2, 3 (HOLL, I, p. 174, 14–16).
[13] *Ibid.* (HOLL, I, p. 174, 17–19).

epicurienii) şi doisprezece secte iudaice (cele şapte ale lui Hegesip, sporite). Urmează un interludiu care relatează Întruparea Cuvântului, după care Epifaniu începe relatarea sa despre cele şaizeci de erezii creştine: de la diferiţii gnostici până la variatele erezii trinitare din secolul IV, încheind cu collyridienii mariolatri şi mesalienii. Structura lui Epifaniu este o elaborare a revendicării de către apologeţi a naturii originare a credinţei catholice: este un fel de sociologie a cunoaşterii care stabileşte autenticitatea Ortodoxiei (nu e desigur o coincidenţă că această structură elaborată a fost concepută în consolidarea victoriei ortodoxiei niceene şi susţinerea ei ca ideologie a Imperiului Roman creştin de către împăratul Teodosie la Sinodul II Ecumenic ţinut în 381).

O mare parte din această elaborare e pierdută în lucrarea *Despre erezii* a lui Ioan Damaschinul, în care vasta lucrare a lui Epifaniu s-a redus la ceva mai mult decât o listă. Dar ca listă scopul ei devine poate chiar mai clar. În ultimele decenii sociologii, printre care şi Mary Douglas, ne-au învăţat importanţa listelor ca mod de organizare a ariilor de percepţii potenţial derutante. O listă ne ajută să clarificăm lucruri şi să le aducem într-o proporţie: deruta potenţială e redusă la o ordine confortabilă, o ordine impusă de cel care face lista[14]. Formarea societăţilor depinde de o astfel de clasificare, care este unul din modurile de creare şi articulare a unui sens al identităţii. Acesta este scopul listei lui Ioan, şi ordinea păstrată încă din relatarea mai elaborată a lui Epifaniu oferă asigurarea întâietăţii istorice a credinţei creştine.

Extinzând „recapitularea" *Panarion*-ului lui Epifaniu, Ioan a adus-o în rând cu celelalte opere ale sale. Până la apariţia ediţiei lui Kotter aceasta era obscurizată de o istorie de adaosuri ulterioare la text, mai ales un capitol despre

[14] A se vedea DOUGLAS, 1970, mai ales p. 54–72. CAMERON (1994) observă şi ea importanţa listelor în literatura bisericească a epocii. Pentru rolul listelor în articularea identităţii bizantine câteva secole mai târziu, de astă dată contra latinilor, a se vedea KOLBABA, 2000.

iconoclasm[15]. Dar Kotter a arătat limpede că versiunea originală a lucrării *Despre erezii* a fost, ca și *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, o centurie din 100 de capitole. Ca și restul *Izvorului cunoașterii* ea se conforma acestui gen de literatură monahală. Dar genul unei centurii pretinde și o anume completitudine. La fel și aici: ea nu este doar o listă care pune la locul lor toate devierile creștine, ci și o listă care aspiră la un fel de completitudine simbolizată de numărul 100. Ultima erezie, islamul, completează povestea ereziei. Dar se poate ca prin această completitudine Ioan să fi privit nu la multele generații viitoare, cărora rezumarea lui avea să le servească atât de bine, ci spre un fel de consumare finală: ultima erezie este introdusă drept „precursoare a lui Antihrist" (*Haeres.* 100, 2). Adăpostind astfel de preziceri apocaliptice Ioan nu ar fi fost deloc neobișnuit printre confrații săi monahi palestinieni, întrucât sfârșitul secolului VII a atestat o renaștere a apocalipticii[16].

Dar răbojul de 100 trebuia atins, așa că Ioan a suplimentat lista preluată de la Epifaniu. În cele două cazuri ale mesalianismului și islamului avea multe de spus, dar pentru celelalte capitole s-a conformat mai îndeaproape cu modelul său și a produs paragrafe scurte. Câteva din aceste capitole extind pur și simplu istoria ereziei de după epoca lui Epifaniu: așa sunt capitolele despre nestorieni, adepții patriarhului Constantinopolului condamnat la Sinodul III Ecumenic, ținut la Efes în 431, pentru separarea celor două naturi ale lui Hristos (81); eutihienii, adepți ai lui Eutihie condamnat la Sinodul IV Ecumenic de la Chalcedon, în 451, pentru tăgăduirea faptului că natura umană a lui Hristos era „de-o-ființă cu noi" (82); monofiziții, care refuzau să accepte Sinodul de la Chalcedon convinși că acesta separa

[15] Astfel de adaosuri au început foarte devreme; Nichifor, patriarh al Constantinopolului la începutul secolului IX, citează capitolul împotriva iconoclaștilor drept capitolul 102 (*Antirr.* 3, 84; PG 100, 528C–533A).

[16] A se vedea ALEXANDER, 1985; REININK, 1992, și partea III realizată de Sebastian Brock în PALMER, 1993, p. 222–253.

cele două naturi ale lui Hristos (83), aftarodoketii, monofiziți care susțineau că natura umană a lui Hristos a fost incoruptibilă chiar și înainte de Înviere (84); agnoeții, care susțineau că Hristos nu știa ziua judecății de apoi (85); ceva mai misterioșii varsanufieni (86)[17]; și monoteliții care susțineau că, deși Hristos a avut două naturi — una omenească și una dumnezeiască —, a avut numai o singură voință (dumnezeiască) (99). Un alt capitol (95) include o sectă care i-a scăpat lui Epifaniu (sau mai degrabă a inclus-o între „catarii" în *Panarion* 59, dar ei nu sunt menționați în *anakephalaiosis*, ceea ce sugerează că Ioan n-a cunoscut *Panarion*-ul însuși, sau măcar nu l-a cunoscut foarte bine): donatiștii, secta nord-africană care susținea că Biserica Catholică și-a pierdut autoritatea sfântă prin compromisurile din timpul persecuției lui Dioclețian la începutul secolului IV. Alte capitole înșiră secte ce urmau practici curioase: eikiții (87) asceți care dănțuiau cu femei dansuri sacre; heliotropiții (89) care venerau floarea soarelui crezând că are proprietăți oculte; agonykliți (91) care respingeau orice fel de îngenunchere în timpul rugăciunii; etnofronii, care urmau practici păgâne rămânând creștini (aici trebuie să fi fost mulți din cei condamnați de canoanele Sinodului Quinisext din 691–692); eticoproscopții (96) cu abaterile lor morale neprecizate; și lampetianii (98), care pare să fi susținut libertatea creștinilor de a adopta orice formă de viață, fie cenobitică sau eremitică. Alte capitole inventariază secte cu credințe ciudate: tnetopsihiții (90), care susțineau că sufletul uman e muritor; teocatagnoștii (92), care aduceau învinuiri lui Hristos; hristoliții (93) care susțineau că după Înviere Iisus și-a părăsit trupul și sufletul pe pământ și S-a urcat la ceruri numai cu dumnezeirea

[17] O sectă monofizită eponimă (a se vedea *DCB*, I, p. 267) e condamnată de Sofronie în scrisoarea sa sinodală (*ACO*, ser. 2, 2. 2, 484. 11). Conducătorul ei, un episcop din secolul V, nu trebuie confundat cu marele zăvorât din secolul VI, deși o astfel de confuzie a avut loc; a se vedea TEODOR STUDITUL, *Ep.* 34, 126–143 (FATOUROS, p. 98–99).

Lui; și parermenevții (97), care interpretau greșit unele pasaje din Scriptură. Pare puțin probabil că unele din aceste două clase de erezii să privească secte cu o organizare reală, deși se poate să fi existat indivizi sau grupuri mai mici care să fi îmbrățișat astfel de practici sau credințe. O categorie finală (88) identifică un grup foarte popular desigur în prezent, oricare ar fi fost popularitatea lui pe timpul lui Ioan: gnosiomahii, care se opuneau oricărei cunoașteri sfinte, susținând că unui creștin nu i se cere nimic mai mult decât fapte bune! Pare că în compilarea centuriei despre erezii a lui Ioan au intrat și o anume doză de ingenuitate, ca și o informare istorică autentică.

b. Maniheismul

Ioan a inclus în lucrarea sa *Despre erezii* maniheismul așa cum era el prezentat în rezumatul *Panarion*-ului lui Epifaniu. Există însă și o lucrare mai lungă care a ajuns până la noi, un dialog între un maniheu și un creștin ortodox (numit „orthodoxos"), dar descris exact de titlul „Contra maniheilor", precum și, după cum s-a menționat deja, patru capitole ale *Expunerii exacte a credinței ortodoxe*. Capitolul din lucrarea *Despre erezii* redă astfel:

> „*Maniheii*, se numesc și acuaniți. Aceștia sunt ucenicii lui Mani Persul și ei, pe de o parte, spun că Hristos e o arătare iar, pe de altă parte, cinstesc soarele și luna și se roagă stelelor, puterilor și demonilor, și introduc două principii, rău și bun, care există veșnic; mai spun că Hristos S-a arătat și a pătimit în mod aparent, hulesc Vechiul Testament și Dumnezeul Care a grăit în el, precizând că nu toată lumea, ci doar o parte a ei a fost făcută de Dumnezeu" (*Haeres.* 66).

Acesta este un rezumat din secolul V al modului în care apărea maniheismul creștinilor. În acel timp acesta era o mișcare misionară activă care constituia o amenințare serioasă la adresa creștinilor: într-adevăr în chiar timpul când

Epifaniu compila capitolul despre maniheism din *Panarion*-ul său, la mijlocul anilor '70 ai secolului IV, Augustin, viitorul episcop al Hipponei, era de câțiva ani un maniheu fervent. Pentru creștini, maniheismul însemna înainte de toate o înțelegere doketică a întrupării lui Hristos. Maniheii susțineau de asemenea credințe astrologice, inclusiv ideea, comună în Antichitatea târzie, potrivit căreia corpurile cerești erau ființe inteligente[18] și ofereau o formă de cult al soarelui și al lunii. Un alt aspect important al viziunii creștine despre manihei era dualismul acestuia. Ca și gnosticismul dualist al secolului II, care a zăbovit mult timp în mințile creștinilor, maniheii respingeau și Vechiul Testament și pe Dumnezeul acestuia.

Același gen de imagine a maniheismului apare și din alte relatări creștine contemporane, ca acelea pe care le citim la Atanasie, la prietenul acestuia Serapion, la Chiril al Ierusalimului, la Vasile cel Mare, la Nemesiu al Emesei și chiar la Augustin însuși. Pentru creștini maniheismul reprezenta un dualism în care materia era rea, de unde și respingerea Vechiului Testament și o viziune doketică despre Hristos: pentru cei mai mulți creștini din secolul IV el este menționat dintr-o singură suflare cu ereziile gnostice ale secolului II, ca valentinianismul și marcionismul. Alături de dualism, o altă doctrină maniheică proeminentă în relatările creștine din veacul IV pare a fi un fel de panpsihism: ideea că orice lucru are un suflet, inclusiv pământul, stelele și planetele. Acesta este tot ceea ce pare să însemne maniheismul pentru Nemesiu[19], și el figurează alături de dualism în atacurile Sfântului Vasile asupra maniheismului din comentariul său la cele șase zile ale creației, *Hexaemeron*-ul său[20].

---

[18] Pentru fundalul clasic și elenistic al acestei idei, a se vedea SCOTT, 1991, p. 3–110.

[19] A se vedea NEMESIU, *Nat. Hom.* 2, 69. 110–111 (MORANI, 17, 10–14; 32, 20–33, 19).

[20] A se vedea VASILE CEL MARE, *Hex.* 2, 2. 4 (dualism), 8, 1 (panpsihism) (GIET, p. 142–148, 152–158, 428–430).

Această imagine a maniheismului nu este eronată, deși realitatea era mult mai complicată. Părinții aveau dreptate asociind maniheismul cu gnosticismul secolului II. Pentru că Mani s-a format la începutul secolului III într-o sectă iudeo-creștină numită elchasaiți, iar când a ajuns să-și formuleze propria învățătură a făcut-o sub influența marcionismului și a doctrinei învățătorului sirian Bardaisan. Mani însuși, un persan, cum susține tratatul *Despre erezii*, se pare că și-a predicat noua învățătură până departe în India, după care s-a întors în Persia asigurându-și sprijinul șahului sasanid Shapur I (240–cca 272), în timpul căruia maniheismul a devenit o viguroasă mișcare misionară supravegheată de Mani din Persia și ajungând până dincolo de hotarele ei. Succesorul lui Shapur, Vahram I (273–276), a fost însă un entuziast susținător al religiei naționale a sasanizilor, zoroastrismul, și în ultimul său an de domnie Mani a fost martirizat.

Învățătura lui Mani este una elaborată și aici nu poate fi dată decât o scurtă schiță[21]. Ca bază a doctrinei lui, Mani învață două principii și trei „momente". Cele două principii sunt lumina și întunericul, care există din veci și sunt într-o opoziție ireductibilă. Cele trei momente sunt timpul trecut, timpul prezent și timpul viitor. În timpul trecut, lumina și întunericul existau una lângă alta, fără să se ciocnească. Timpul prezent a fost inaugurat atunci când câțiva locuitori ai împărăției răului au zărit împărăția luminii, au rămas fermecați de ceea ce au văzut și au invadat-o. Împărăția luminii, caracterizată de iubire, credință și fidelitate, bunăvoință și înțelepciune, nu se potrivea cu violența războiului, așa că „evocări" de la Tatăl împărăției luminii au invadat împărăția întunericului ca să răstoarne „Marea Calamitate". Ei au fost cuceriți de puterile întunericului, dar această înfrângere făcea parte dintr-o strategie pe termen

[21] Pentru mai multe detalii, a se vedea LIEU, 1988; BURKITT, 1925; WIDENGREN, 1961.

lung din partea forţelor luminii, pentru a face puterile răului dependente de lumină şi a pregăti calea înrobirii puterilor întunericului şi izbăvirii elementelor de lumină prinse în cursă în împărăţia întunericului.

Restul istoriei timpului prezent este o complicată relatare a acestui proces. Soarele şi luna, de exemplu, s-au format din elemente de lumină care au scăpat întinării, stelele din elemente care au fost doar uşor întinate: de aici importanţa corpurilor cereşti în maniheism. În ce priveşte împărăţia pământului, lupta dintre lumină şi întuneric a impus o viaţă de luptă ascetică celor dedicaţi împărăţiei luminii, pentru că lumea materială e cea care înrobeşte lumina jos şi mecanismul dorinţei prin care sufletul ajunge prins în trup şi în procesele trupeşti. Această luptă e menţinută numai prin revelarea sensului luptei cosmice prin învăţătura diferitelor figuri profetice, care-i includ pe Buddha, Iisus şi pe Mani însuşi, şi răspândirea acestei învăţături prin misionarii mişcării maniheene.

Lupta ascetică lua diverse forme pentru principalele două clase ale sectei, aleşii şi ascultătorii. Aleşii trăiau deplin principiile maniheismului. Ei se angajau la sărăcie personală, trăiau o viaţă de înfrânare sexuală şi erau învăţătorii şi misionarii învăţăturii lui Mani. Nu li se permitea să-şi pregătească propria mâncare, ca nu cumva să cauzeze suferinţă particulelor de lumină conţinute în plantele şi vegetalele care formau dieta lor. Hrana le era pregătită de ascultători, clasa inferioară a maniheilor, cărora li se permitea să aibă proprietăţi, soţie sau ibovnică (deşi trebuiau să evite să aibă copii), dar ca şi aleşii erau obligaţi la vegetarianism. Mâncărurile pe care ascultătorii le pregăteau pentru cei aleşi erau considerate un fel de sacrament şi în Occident era menţionată în general ca Euharistia. La moarte sufletul celui ales trecea direct în împărăţia luminii, în timp ce sufletul ascultătorului rămânea pe pământ pentru a trece printr-o serie de reîncarnări — în corpuri luminoase de roade şi, în cele din urmă, în trupul unui ales — înainte de

a se reîntoarce în cele din urmă în împărăția luminii. Momentul prezent se va sfârși atunci când eliberarea luminii se va încheia, părăsind un pământ constând în întregime din materie și de aceea dominat de păcat și luptă. Rezultatul acestui mare război final va fi iarăși separarea finală a luminii de întuneric, care introduce momentul viitor marcat de restaurarea diviziunii originale între lumină și întuneric.

Maniheismul a constituit o puternică provocare pentru creștinism tocmai când Biserica ajungea să înzestreze Imperiul Roman cu ideologia ei religioasă. În Imperiu maniheismul pare să fi accentuat afinitățile sale de netăgăduit cu creștinismul. Papa Leon I a cunoscut destule despre maniheism și l-a privit ca pe o amenințare deosebit de insidioasă deosebită față de ortodoxie. Îl trata ca o erezie creștină și recent s-a argumentat că asocierea de către el a „monofizismului" lui Eutihie, condamnat la Sinodul de la Chalcedon din 451, cu Mani (și Valentin) e mai mult decât o încercare de a denigra un creștin prost îndrumat prin asocierea hristologiei sale cu doketismul, cât mai degrabă un efort serios de a analiza natura doketismului în termenii pe care el îi știa din propria sa experiență[22]. În cele din urmă creștinismul a câștigat loialitatea Imperiului și maniheismul a ajuns să fie persecutat drept cel mai primejdios rivali al său. În 527, un edict al lui Iustinian a făcut din maniheism un delict capital[23]. Se pare că maniheismul a supraviețuit în Imperiul Bizantin dincolo de sfârșitul secolului VI[24]. În altă parte însă, în Orient, el a înflorit până departe în China și a continuat s-o facă încă multe secole.

Care este însă atacul lui Ioan la adresa maniheismului în *Dialogul contra maniheilor?* Kotter ne relatează că acest dialog se află în puține manuscrise, și acestea relativ târzii, și observă că acest fapt poate fi datorat lipsei de relevanță

[22] A se vedea GRILLMEIER, 1987, p. 172–194.

[23] *Cod.* 1, 5, 12; trad. engl.: COLEMAN-NORTON, 1966, p. 567 (a se vedea și *Cod* 1, 5, 15, 16, 18; *ibid.*, p. 572, 573, 575). A se vedea LIEU, 1988, p. 170.

[24] LIEU, 1988, p. 175.

şi redusei actualităţi („geringe Aktualität") a subiectului său[25]. Lucrul nu pare să fie verosimil, pentru că, deşi maniheismul însuşi se poate să fi prezentat puţin interes bizantinilor, după ce această religie fusese exterminată în hotarele Imperiului după secolul VII, preocuparea principală a lui Ioan (cum afirmă Kotter) este dualismul, care era departe de a fi avut puţină relevanţă pentru spiritul bizantin. S-ar putea susţine că bizantinii erau obsedaţi de ameninţarea dualismului în formele pavlicianismului (care îşi făcuse apariţia chiar în timpul vieţii lui Ioan) şi a bogomilismului, ambele fiind privite de ereziologii bizantini drept forme ale maniheismului[26].

Dacă e o nedumerire de ce anume tratatul lui Ioan contra maniheilor a atras atât de puţină atenţie, merită să ne întrebăm de ce anume l-a compus. Aşa cum am văzut, maniheismul fusese exterminat în Imperiul Bizantin. Ioan însă n-a scris în Imperiul Bizantin, ci în Imperiul Umayyad şi există dovezi că toleranţa umayyazilor faţă de celelalte credinţe, îndeosebi pentru „oamenii cărţii" (pe care maniheii au putut-o revendica cu oarecare justificare) a condus la o reînviere a maniheismului în fostele provincii răsăritene ale Imperiului Bizantin şi probabil şi la reîntoarcerea unor manihei exilaţi în Mesopotamia[27]. Se poate astfel ca angajarea lui Ioan cu maniheismul să fi fost o chestiune de preocupare nemijlocită, mai degrabă decât una pur şi simplu teoretică.

Dovezile din tratatul însuşi sunt la o primă privire ambivalente. Dialogul începe pe o notă autentică. Creştinul ortodox (să-l numim Ioan, pentru că nu e nici o îndoială cu cine se identifică Ioan) începe prin a întreba ce anume caută aceştia în cercetarea lor raţională împreună. Maniheul replică: „Să dezvăluim structura raţională a credinţei, ca să

---

[25] KOTTER IV, p. 334.

[26] A se vedea, foarte recent, HAMILTON/HAMILTON, 1998. Un studiu general mai vechi este cel al lui RUNCIMAN, 1947.

[27] KOTTER IV, p. 334; LIEU, 1988, p. 82–83.

putem găsi adevărul" (*Manich.* 1, 2–3). Să reamintim cuvintele lui Augustin către Honoratus:

> „Pentru ce alt motiv au putut să mă convingă să-mi părăsesc aproape nouă ani religia pe care mi-au insuflat-o părinții mei de când eram copil și să urmez acelor oameni și să-i ascult cu toată silința, afară de faptul că ei spuneau că superstițiile noastre ne făceau să ne temem și ne porunceau să punem credința înaintea rațiunii, în timp ce ei nu cereau de la nimeni credință fără să fi discutat și explicat mai întâi adevărul?"[28].

Urmează un argument cu tir rapid despre natura adevărului și erorii, în care ei ajung rapid la un acord, după care Ioan pune întrebarea: „Spui că există un principiu sau două?" Maniheul răspunde că el crede în două principii care la origine au fost separate, după care explică cum anume s-a ajuns ca ele să fie acum amestecate. Acesta este unul din singurele două pasaje unde maniheului i se permite să peroreze mai mult decât câteva rânduri fără întrerupere (deși poate ar fi mai exact să spunem: până ce e întrerupt):

> „Binele era în locul său propriu, în toată bunătatea și fericirea, iar materia sau răutatea era fără viață, nemișcată, plină de rușine, întuneric diform, insensibilă pentru multe veacuri. După care materia s-a răzvrătit împotriva ei înseși și roadele ei s-au luptat unele cu altele și, unele urmărind, iar altele fugind au ajuns la hotarele luminii; și văzând lumina, au poftit frumusețea ei și au încetat războiul între ele însele, și încheind un pact au atacat lumina. Atunci binele a trimis o putere din sine însuși și făcându-se încleștare, stăpânitorii întunericului înghit o partea din lumină. Fiindcă binele a îngăduit să-i fie răpită o putere din sine însuși temându-se ca nu cumva acestea să nu pună stăpânire pe propriul său loc. Aceasta a făcut-o ca prin porțiunea pe care le-a predat-o el să se facă

[28] AUGUSTIN, *Util. cred.* 1, 2 (PEGON, p. 210).

stăpân asupra întunericului. Şi aşa s-a făcut un amestecul de bine şi de rău; căci din porţiunea de bine s-au făcut sufletele, iar din substanţa răutăţii corpurile" (*Manich.* 2, 11–24).

Ioan îl întrerupe acum spunând: „Să reflectăm pentru început despre aceste lucruri." Şi continuă: „În câte feluri se ia principiul [*arche*]?" La care maniheul răspunde amabil: „Spune-mi tu." Aşa şi face. Secţiunea care urmează e tipic damaschiniană. Am văzut deja interesul său în compilarea de definiţii ale anumitor termeni. Aici el e preocupat de diferitele moduri în care poate fi luat termenul *arche* (care desemnează un mai mare spectru de semnificaţii decât termenul modern echivalent de „principiu", întrucât *arche* are şi alte conotaţie cum este cea de „început"):

„Ceea ce nu are un *arche* [început, principiu] se spune *anarchon* [fără început, fără principiu], dar cuvântul *arche* este omonim, pentru că înseamnă multe lucruri. Căci se vorbeşte de *arche* în raport cu timpul, atunci când spunem că răsăritul soarelui este începutul zilei sau vorbim de începutul anului. Se vorbeşte de *arche* şi în raport cu spaţiul, când vorbim de începutul drumului, sau spunem că râul Fison îşi are originea [*arche*] în rai. Se vorbeşte de *arche* şi cu referire la demnitate sau autoritate, când spunem că regele este stăpânul [*arche*] supuşilor săi. Se numeşte *arche* şi ceea ce prin natură este primul, ca în cazul numărului. Căci dacă există doi, atunci unu trebuie să existe în chip necesar, în timp ce dacă unul există, doi nu urmează în chip necesar, pentru că doi este unu plus unu, dar unu nu este doi. Aşadar unu este principiul sau începutul [*arche*] lui doi. Se vorbeşte de principiu şi cu referire la ordine, fiindcă prima e demnitatea citeţului, apoi cea ipodiaconului, apoi cea a diaconului, apoi cea a prezbiterului şi apoi cea a episcopului. Se vorbeşte de principiu şi cu referire la cauză [*aition*], şi aceasta în trei moduri: fie în mod natural: tatăl este principiul [cauza]

fiului, fie în modul facerii: Creatorul este principiul creației, fie în modul imitației: ceea e reprezentat este principiul imaginii. Deci întrucât principiu [*arche*] se spune în atâtea moduri, atunci cu adevărat fără principiu [*anarchon*] e ceea ce se spune că există în mod real fără început și el se spune că e fără început în toate aceste moduri. Cum deci spui tu că sunt două principii fără principiu/început?" (*Manich.* 3, 2–18).

Maniheul răspunde „în toate aceste moduri", și Ioan caută să reducă această poziție la absurd, arătând că doi impune o monadă (sau unitate) primă care devine astfel un principiu în spatele celor două așa-numite principii: cum poate fi aceasta? Maniheul evită cu isteține întrebarea ridicând problema Treimii: „Tu spui că există trei *hypostaseis* și atunci cum poți spune că ele trebuie să înceapă dintr-o monadă?" (4, 1–2). Ioan încearcă un răspuns folosind distincțiile pe care le-a făcut deja: Cuvântul și Duhul sunt din Tatăl, dar nu după El, pentru că Ei sunt din Tatăl, dar nu după El, pentru că sunt din Tatăl potrivit cauzei (*kat'aitian*), nu în timp. Argumentul continuă pe mai multe pagini, și maniheului i se permite să-l preseze destul de tare pe Ioan, îndeosebi asupra problemei modului în care, spunând că Fiul și Duhul derivă din Tatăl, pare să implice o schimbare în Dumnezeu. Ioan are multe de spus, rolul maniheului limitându-se la scurte întrebări, dar aceste întrebări sunt relevante și o punere la încercare. Ne putem întreba dacă nu cumva contextul intelectual real în care e angajat aici Ioan e alcătuit atât de obiecțiile maniheului față de creștinism, cât de obiecții musulmane. Paradoxurile credinței trinitare aveau să fie o deschidere evidentă pentru polemiștii musulmani[29], mai mult poate decât pentru un maniheu, a cărui credință includea evocări „consubstanțiale"

[29] A se vedea mai jos cele spuse despre *Sarac.*, și de asemenea cel mai timpuriu atac musulman asupra doctrinei creștine a Treimii reprezentat de tratatul *Contra Treimii* al lui Abū 'Isā al-Warrāq (THOMAS, 1992).

din Tatăl aduse la existență pentru a duce războiul împotriva întunericului după „Marea Calamitate". Argumentul trece dincolo de problema Treimii atunci când Ioan revine la chestiunea a două principii originare opuse și încearcă să-l facă pe maniheu să admită absurditatea acestei noțiuni.

Principiile din spatele argumentelor lui Ioan sunt elaborate în secolele II și III împotriva dualismului gnostic nu numai de gânditori creștini, ci de neoplatonici ca Plotin. În spatele acestei gândiri se află o convingere, sporită în acel timp de reînviorarea interesului față de ideile filozofului antic Pitagora (numit adeseori „neopitagoreism"), potrivit căruia originea a toate se află în unitate, multiplicitatea fiind o cădere din unitatea primordială. Și acea unitate originară era bună, fie, pentru creștini, deoarece creația lui Dumnezeu, bunătatea ei, reflectă bunătatea Creatorului, fie, pentru neoplatonici, deoarece ierarhiile ființei și binelui sunt paralele și convergente. Un corolar al acestui fapt era doctrina răului ca lipsă a binelui. Pe baza acestor principii Ioan argumentează că dacă există vreun bine în general, atunci trebuie să existe un singur principiu originar, izvor al acestui bine, răul fiind o deviere de la binele originar.

Prima secțiune a dialogului ia sfârșit atunci când Ioan îi permite încă o dată (dar pentru ultima dată!) maniheului să-și spună ce are de spus și să explice motivul amestecării binelui și răului care se află în lume. Și maniheul continuă de acolo de unde fusese întrerupt:

„Era[30], cum spuneam, Dumnezeu și materia, fiecare în limitele lor proprii. Bunul Dumnezeu, viață, lumină, miș-

[30] Maniheul începe folosind persoana a treia singular a verbului „a fi" la imperfect (*en*). Acesta este straniu din punct de vedere gramatical pentru că subiectul Dumnezeu și materia, constituie un plural. Dar prezentarea de către Ioan a cuvintelor maniheului poate fi semnificativă. Într-un număr de pasaje MAXIM MĂRTURISITORUL prezintă poziția maniheană „materie era" folosind același verb (a se vedea *Amb.* 10, 40; PG 91, 1184B) și susține că acest verb poate fi folosit numai despre Dumnezeu (*ibid.* 10, 38; 1180D). Am susținut că această folosire absolută a lui *en* e un ecou deliberat al

care, cunoaștere, înțelegere și tot lucrul bun, iar materia răutate, corupție, întuneric, moarte, într-o liniște și tăcere și nemișcare desăvârșită. Apoi, după multe veacuri, materia s-a răzvrătit împotriva ei înseși și roadele ei unele împotriva altora unele urmărind, iar altele fugind și așa erau, cum spuneau, Dumnezeu și materia, adică două principii: sufletul fiind o porțiune de lumină, iar corpul o creatură de întuneric și materie. Iar amestecul s-a făcut în acest fel. Fiecare din ele exista deoparte: binele era într-o parte, întunericul în trei. Apoi întunericul s-a pus în mișcare printr-un impuls dezordonat în afara limitelor lui și a venit în hotarele binelui. Iar când binele a aflat aceasta, a emanat din el însuși o putere numită mama vieții, și mama vieții a emanat primul om, iar acest prim om numesc cele cinci elemente care sunt aerul, vântul, lumina, apa și focul. Îmbrăcându-se cu acestea, s-a dus și s-a războit cu întunericului. Stăpânitorii [*archontes*] întunericului au mâncat o parte din armurii [panoplia] lui, care este sufletul, l-au biruit pe primul om și el a fost torturat de ei în întuneric și a strigat spre bine care a emis o altă putere numită duh viu. Și acesta a venit jos și a dat mâna lui dreaptă primului om și l-a ridicat. Partea pe care stăpânitorii au mâncat-o, care este sufletul, a lăsat-o jos, căci din părticica binelui s-au făcut sufletele, iar din substanța întunericului corpurile" (*Manich.* 28, 1–22).

Ioan îl întrerupe acum pe maniheu începând prin a cita pe „dumnezeiescul Apostol" (o autoritate pentru manihei, ca și pentru creștini) și protestul său împotriva ideii existenței

---

primei propoziții din *Evanghelia lui Ioan*, care poate fi urmărit cel puțin până la Chiril al Alexandriei (a se vedea LOUTH, 1996, p. 109–110, n. 101). Un posibil exemplu încă mai vechi poate fi găsit într-un fragment atribuit lui CLEMENT ALEXANDRINUL (fragm. 3, dintr-un comentariu la *1 Ioan:* GCS Clement 3, 210, rândurile 3–6). Verbul nu se găsește în nici unul din sursele lui Ioan pentru viziunile maniheului, așa că e posibil ca el să reflecte un uz creștin singular.

unei comuniuni între lumină și întuneric (cf. *2 Co* 6, 14) și continuă cu o serie de proteste retorice împotriva dualismului și de întrebări retorice adresate maniheului, căruia nu i se dă o șansă să răspundă. De acum înainte implicarea maniheului în dialog devine din ce în ce mai redusă. Următoarea lui intervenție va fi aceea de ridica împotriva insistenței lui Ioan asupra bunătății întregii creații problema existenței răului (*Manich.* 32). Răspunsul lui Ioan e acela că diavolul a fost creat bun — întrucât a fost creat de Stăpânul cosmosului —, dar a vrut să se revolte împotriva lui Dumnezeu. Obiecției că, întrucât e atoateștiutor, Dumnezeu a știut că diavolul se va răzvrăti (*Manich.* 34), Ioan îi răspunde că însuși faptul că Dumnezeu l-a creat e un semn al bunătății Lui infinite, iar mai târziu, când maniheul a ridicat iarăși problema, insistă pe faptul că diavolul a fost creat liber (*Manich.* 69). Ioan dezvoltă ideea orânduirii providențiale de Dumnezeu a creației Sale bune, așa încât orice lucru care se întâmplă e potrivit cu scopurile bune ale lui Dumnezeu și în acest context se ocupă de obiecția maniheului față de pedeapsa veșnică a celor răi ca fiind incompatibilă cu un Dumnezeu bun, afirmând că

> „Dumnezeu nu pedepsește pe nimeni în viitor, ci fiecare se face pe sine însuși capabil de participarea la Dumnezeu. Participarea la Dumnezeu este o desfătare, iar neparticipare la El este o pedeapsă. Aici însă Dumnezeu nu aduce ispitele pedepsind, ci educându-ne și vindecându-ne de răutate, că să-l putem cunoaștem și să ne întoarcem la El și să dobândim sfințenia Lui" (*Manich.* 44, 1–6).

Problema pedepsei veșnice revine, și Ioan dezvoltă diverse alte moduri de a o vedea ca pe o consecință a aptitudinii libere a creaturilor de a răspunde sau nu lui Dumnezeu, pedeapsa veșnică a răului nefiind ceva arbitrar, ci pur și simplu parte a ceea ce înseamnă ca o voință rea să se găsească în prezența veșnică a lui Dumnezeu:

„În această viață există o anumită economie și cârmuire și providență negrăită care cheamă păcătoșii la întoarcere și căință, dar după moarte nu mai există nici o schimbare, nici căință, pentru că Dumnezeu nu va mai primi nici o căință — căci El nu se poate nega pe Sine însuși, nici cădea din compasiune — pentru că sufletul nu se mai poate schimba. [...] Pentru că așa cum demonii după căderea lor nu se căiesc, nici îngerii nu păcătuiesc acum, ci ambii sunt neschimbabili, tot așa și oamenii după moarte sunt neschimbabil, și drepții dorindu-L pururea pe Dumnezeu și avându-L se bucură veșnic în El, iar păcătoșii dorind păcatul și neavând nici o materie ca mistuiți de un foc și de un vierme pentru păcat sunt pedepsiți neavând nici o mângâiere. Pentru că ce este pedeapsa dacă nu privarea de lucrul dorit? Așadar, proporțional cu dorința lor, cei care-L doresc pe Dumnezeu se bucură, iar cei care doresc păcatul sunt pedepsiți. Fiindcă cei care dobândesc ceea ce doresc se bucură pe măsura dorinței lor, iar cei ce nu dobândesc se chinuiesc pe măsura dorinței lor" (*Manich.* 75, 5–9. 13–24)[31].

Cu distincția între voința demonică și angelică și voința umană ne vom mai întâlni atunci când vom explora ideile cosmologice și antropologice ale Damaschinului. Aici ea este parte dintr-o încercare de a înțelege natura ordinii create în care creaturile au libertatea de a se răzvrăti împotriva izvorului ființei lor. Apărarea providenței trebuie să se ocupe și ea cu problema răului, pe care Ioan o atacă făcând apel la două principii dezvoltate de gânditorii creștini anteriori (și înainte de ei, desigur, de predecesorii lor necreștini): mai întâi, noțiunea că răul este în esență o privare de bunătate și, în al doilea rând, noțiunea că originea răului stă în mișcările voinței raționale create (fie demonică, fie

[31] Învățătura pedepsei veșnice este în esență cea a lui Maxim Mărturisitorul; a se vedea *Qu. Thal.* 59 (CCSG 22, p. 55, r. 160–170).

umană). Primul principiu implică demonstrarea faptului că nu există nimic rău în mod natural. Chiar în cazul unui păcat neîndoielnic ca desfrâul trebuie să distingem „desfrânarea ca dorință, prietenie și unire, care este un lucru bun, dar ca dorință de ce nu trebuie și e interzis este un lucru rău" (*Manich.* 59, 1–2). Cea de-a doua ridică întrebarea de ce anume a creat Dumnezeu ființe rațională libere, dacă libertatea lor atrage după sine posibilitatea păcatului. Aceasta e discutată în ultimul pasaj în care i se permite maniheului să ridice unele obiecții: în capitolul 69. Miezul răspunsului lui Ioan este că virtutea e binele cel mai mare și ea este cu putință numai pentru ființele raționale libere și neconstrânse, o versiune a vechii justificări stoice a bunătății ultime a unui cosmos în care binele și răul par a fi amestecate.

Natura angajamentului lui Ioan cu maniheismul în acest dialog nedumerește. Chestiunile discutate — dualismul, originea răului, natura diavolului și pedeapsa veșnică, natura providenței — sunt toate chestiuni asupra cărora creștinii și maniheii erau în dezacord[32]. Dar cele două ocazii în care i se permite maniheului să vorbească nu contribuie la dezvoltarea dialogului decât în termeni foarte generali. Ioan nu revine niciodată la ceea ce spune maniheul și agenda dezbaterii e determinată în întregime de Ioan. Totuși aceste două pasaje sunt expresii exacte ale doctrinei maniheene. Ele sunt exacte pentru că sunt scoase din surse bune (creștine). Sursa pe care Ioan o urmează cel mai de-aproape sunt *Faptele lui Arhelau* scrise de Hegemoniu la sfârșitul secolului IV. Ele pretind să fie relatarea unei dezbateri publice din Mesopotamia între episcopul creștin Arhelau și un maniheu nenumit. A doua intervenție a maniheului în

[32] Multe din aceste probleme sunt aceleași ca cele acoperite de cele patru capitole în *Expos.* (92: „Că Dumnezeu nu este cauza răului"; 93: „Că nu sunt două principii"; 94: „De ce Dumnezeu a creat ființele, cunoscând mai dinainte că vor păcătui și nu se vor căi"; 95: „Despre legea lui Dumnezeu și legea păcatului").

dialogul lui Ioan este izbitor de asemănătoare cu începutul expunerii maniheismului din *Faptele lui Arhelau*[33]. Dar Ioan pare să aibă cunoștință și de alte surse creștine, inclusiv *Panarion*-ul lui Epifaniu (cap. 66). Ne putem întreba de ce anume se osteneşte Ioan să redea o expunere exactă a doctrinei maniheene într-un dialog care ignoră de fapt detaliile exacte relatate. Ne-am putea de asemenea reaminti, cum s-a remarcat mai sus, că la început chiar dezbaterea ia o turnură care aminteşte obiecțiile musulmane la adresa învățăturii creştine despre Treime şi apoi observa că restul chestiunilor discutate de Ioan erau de asemenea de interes pentru musulmanii contemporani lui, îndeosebi tema providenței şi a voinței libere a creaturilor aprig disputată în cercurile musulmane sub Umayyazi[34].

În cartea sa despre maniheism, Samuel Lieu sugerează că lucrările antimaniheene ale teologilor bizantini (inclusiv Ioan Damaschinul) ar trebui interpretate poate ca „o formă standard de exercițiu retoric pentru teologi"[35], dat fiind că maniheismul nu mai exista ca religie în Imperiul Bizantin de la sfârşitul secolului VI. Deşi, cum am văzut, maniheismul poate să fi cunoscut un fel de înviorare în Mesopotamia şi Siria sub Umayyazi, dialogul lui Ioan cu un maniheu nu arată ca o confruntare propriu-zisă cu ideile maniheice; el este mai degrabă o şansă de a respinge dualismul şi de a soluționa problemele teologice la care dualismul putea părea că oferă un răspuns. Dat fiind că acestea sunt chestiuni care-i confruntau pe contemporanii săi musulmani şi faptul că la un moment dat Ioan caută să răspundă la probleme ridicate de învățătura creştină despre Treime, se poate presupune că acest dialog a fost într-adevăr un exercițiu retoric compus pe când Ioan era în contact cu musulmanii, cu

[33] Cf. *Manich.* 28, 10–20 cu HEGEMONIU, *Arch.* 7 (BEESON, p. 10, r. 2–11, r. 1).

[34] LE COZ, 1992, p. 134–144. Despre confruntarea lui Ioan cu islamul, a se vedea mai jos punctul d.

[35] LIEU, 1988, p. 175.

urechile pline de dezbaterile şi zeflemelele lor la adresa creştinismului. Dacă e aşa, am putea presupune mai departe că el este o lucrare timpurie scrisă pe când Ioan era încă în Damasc. Preocuparea sa de a prezenta cu acurateţe doctrina maniheană va fi fost un semn timpuriu al înclinării sale spre erudiţie, o dovadă în plus a ceea ce vom găsi din abundenţă în lucrările sale ulterioare, de maturitate. Dar, spre deosebire de aceste lucrări ulterioare, Ioan apare discutând aici despre dualism şi problema răului în propriile sale cuvinte; în lucrările ulterioare e mult mai preocupat să se ţină strict de cuvintele Părinţilor. Dacă această scriere aparţine timpului petrecut de Ioan în Damasc, atunci am putea vedea în ea un mod sigur pentru Ioan de a gândi până la capăt argumente intens dezbătute între gânditorii musulmani, şi de a elabora o apărare împotriva obiecţiilor musulmane la adresa creştinismului într-un mod care să nu atragă o atenţie ostilă. Apărarea de către Ioan a voinţei umane libere se poate să fi fost gândită ca o aliniere la poziţiile qadariţilor (a se vedea mai jos secţiunea finală despre islam) care susţineau realitatea voinţei umane libere, crezând că un determinism absolut ar fi nedemn de Dumnezeu (a se observa cum Ioan apără noţiunea de pedeapsă veşnică împotriva ideii că ar fi nedemnă de Dumnezeu). Pe cât se pare, în administraţia Damascului se găseau, pe lângă Ioan şi qadariţi, care au făcut obiectul persecuţiei califilor Umayyazi, inclusiv 'Abd al-Malik, al cărui trezorier a fost tatăl lui Ioan[36]. Dacă *Dialogul contra maniheilor* aparţine primei perioade din viaţa lui Ioan, când s-a aflat la Damasc, acest lucru poate explica de ce au supravieţuit atât de puţine manuscrise ale textului său, întrucât copii ale unei lucrări atât de timpurii se poate să nu fi făcut parte din culegerile de opere ale monahului Ioan.

[36] A se vedea Le Coz, 1992, p. 141 şi n., 142.

c. Mesalianismul

Deși Ioan Damaschinul ne spune o mulțime de lucruri despre mesalianism — el este unul dintre principalele noastre surse — confruntarea sa cu această erezie e diferită de cea cu maniheismul sau cu islamul. În ambele aceste cazuri îl vedem pe Ioan avansând argumente proprii, în timp ce în cazul mesalianismului avem de a face mai degrabă cu un fel de dosar. Mesalianismul era ultima dintre ereziile incluse în *Panarion*-ul lui Epifaniu și Ioan include scurta secțiune dedicată mesalianismului în *Anakephalaiosis*, care, așa cum am văzut, formează baza tratatului lui Ioan *Despre erezii*. Dar el îi adaugă două lungi secțiuni, prima numită „Capitole despre impioasa învățătură a mesalienilor, luate din cartea lor", iar a doua fiind un extras din *Istoria bisericească* a lui Teodoret, în care acesta vorbește despre mesalieni[37]. Aceste două secțiuni alcătuiesc un remarcabil dosar care ne spune practic tot ceea ce știm despre această erezie.

Mesalienii erau membrii unui grup monahal entuziast apărut în secolul IV. Numele lor derivă din siriacul *mṣalyane*, care înseamnă „rugători", și care în greacă a fost fie transliterat ca *massalianoi*, fie tradus ca *euchitai*[38]. Cine sau ce anume erau ei rămâne un lucru obscur, întrucât tot ce știm despre ei ne vine de la adversarii lor. Pentru că, deși acum știm că unele cercuri de mesalieni au găsit o oarecare simpatie la Vasile cel Mare și la fratele acestuia Grigorie al Nyssei (nu însă și la Grigorie din Nazianz), ei au fost denunțați de sinoade ținute la Antiohia și Side, fiind în cele din urmă condamnați de Sinodul III Ecumenic ținut la Efes în 431. Cunoașterea nemijlocită a mesalianismului o avem în cea mai mare parte din propozițiile extrase pentru condamnare de aceste sinoade din scrierile ascetice ale mesa-

[37] TEODORET, *H.e.* IV, 11 (PARMENTIER, p. 229, 4–231, 20).

[38] „Mesalieni" e un cuvânt grecesc de origine siriacă.

lienilor (în special din *Asketikon*-ul condamnat la Efes), și cea mai extinsă expunere a acestor propoziții o avem la Ioan.

Cum sugerează numele lor, mesalienii erau originari din Siria. Recent s-a susținut pe bună dreptate că ceea ce a condus la neînțelegere și condamnare a fost pătrunderea limbajului teologic al experienței creștine specific universului siriac în universul lingvistic diferit al creștinismului grec[39]. Numele lor trimite la importanța acordată de ei rugăciunii; din propozițiile scoase din *Asketikon*-ul lor pare că ei atribuiau rugăciunii o putere aproape exclusivă. Tot ce putem face ca să ne mântuim e rugăciunea pentru pogorârea Duhului Sfânt, care atunci când se acordă e experimentată într-un mod palpabil („o comuniune ca aceea pe care o simte femeia culcându-se cu bărbatul ei"; *Haeres.* 80, 22). Sfintele Taine, ierarhia episcopală și slujirea preoțească n-aveau nici o valoare. Alături de această insistență pe rugăciune mesalienii prezentau starea umană căzută în culorile cele mai întunecate. Ca urmare a păcatului primordial al lui Adam, păcatul a devenit un fel de a doua natură pentru oameni, care experimentează lăuntric amestecul dintre bine și rău, prezența răului datorându-se prezenței demonice. Numai Duhul Sfânt poate scoate afară acest demon și, pentru a dobândi Duhul, singurul lucru care poate fi făcut este rugăciunea.

O altă problemă pusă de mesalianism privește relația cu această mișcare a așa-numitelor Omilii macariene. Multe din pasajele din *Asketikon* condamnate ca mesaliene par să fi fost extrase din aceste omilii; și într-adevăr paralelele cu Omiliile macariene sunt chiar mai izbitoare în materialul păstrat de Ioan. Observată pentru prima dată în 1920, aparenta dependență a *Asketikon*-ului mesalian de Omiliile macariene, una din cele mai influente surse, alături de lucrările lui Evagrie, ale spiritualității monahale bizantine, a generat o dezbatere aprinsă. Se acceptă însă acum că, deși

[39] A se vedea STEWART, 1991.

Asketikon-ul exploatează limbajul și ideile Omiliilor macariene, autorul Omiliilor e de fapt adeseori critic față de tendințele cele mai extreme ale mesalianismului. Cel mai recent studiu al acestei chestiuni, cel al lui Klaus Fitschen, ajunge la concluzia că „mesalienii au fost așadar o grupare care a crescut în același mediu ascetic ca și Macarie, a împărtășit ideile acestuia, dar le-a radicalizat și a făcut uz atât de scrierile sale, cât și de tradiția sa orală. Macarie nu este un ereziarh mesalian, nici măcar un teolog mesalian, ci o sursă involuntară de slogane pentru această mișcare"[40].

Sursele „directe" pentru mesalianism, menționate mai sus, includ, pe lângă capitolul din lucrarea *Despre erezii* a lui Ioan, o listă întocmită la sfârșitul secolului VI de Timotei din Constantinopol[41] și relatările mai contemporane ale teologului și istoricului bisericesc din secolul V, Teodoret: pasajul din *Istoria* sa *bisericească* pe care-l reproduce Ioan precum și un capitol din *Compendiul* său *de fabulații eretice*[42]. Toate propozițiile incluse de Teodoret se găsesc la Timotei (deși Teodoret include mai multe detalii narative, inclusiv un interviu care a avut loc la Sinodul din Antiohia cu un lider al mesalienilor, Adelfie, despre care Fitschen presupune că trebuie să fi fost autorul *Asketikon*-ului), astfel că interesul s-a concentrat pe relația dintre listele găsite la Timotei și Ioan. Asemănările sunt izbitoare atât în frazeologie, cât și în conținut, dar listele nu sunt în nici un caz identice: cea a lui Ioan este considerabil mai lungă, dar mai puțin de jumătate din propozițiile lui Timotei se găsesc în lista lui Ioan și numai o treime din propozițiile lui Ioan se întâlnesc în lista lui Timotei. Drept explicație au fost propuse diverse teorii. În importanta sa carte despre scrierile lui Macarie, Hermann Dörries a sugerat că lista lui Timotei se baza pe dosarul pregătit pentru sinodul care a

[40] FITSCHEN, 1998, p. 218.
[41] Această listă poate fi găsită în PG 86, 45–52.
[42] PG 83, 429–432.

condamnat mesalianismul la Constantinopol (la care, fiind în capitală, acesta a avut acces), pe când lista lui Ioan se baza pe dosarul Sinodului Ecumenic de la Efes[43]. În recenta lui cartea Fitschen sugerează că și Timotei și Ioan au o sursă comună, necunoscută lui Teodoret, care poate să fi fost scrisoarea sinodală a Sinodului de la Constantinopol din 426, sau o parte a acesteia, pe care Timotei o completează din notele scoase de Flavian al Antiohiei și de Amfilohie al Iconiului pentru sinoadele din secolul IV, în timp ce Ioan o completează exploatând direct *Asketikon*-ul[44]. Oricare ar fi sursa pentru rezumatul doctrinei mesaliene făcut de Ioan în această parte a capitolului 80 a tratatului *Despre erezii* (r. 5–100), este limpede că e relatarea cea mai deplină a învățăturii mesaliene din perspectiva acelor care au condamnat-o la sfârșitul secolului IV și începutul secolului V, iar includerea suplimentară de către Ioan a capitolului din *Istoria bisericească* a lui Teodoret arată că Ioan a completat notița din „recapitularea" *Panarion*-ului cu un remarcabil dosar deplin.

Capitolele lui Ioan din cartea mesalienilor sunt inserate în două grupe, prima constând din propoziții relativ scurte, care încep toate cu *hoti* („că") și completate de câteva ori prin „se spune", cea de-a doua incluzând secțiuni mai lungi, prezentate mai discursiv (acestea sunt adeseori numerotate, deși în diverse moduri în diferitele ediții). Fitschen sugerează că prima grupă constă din propoziții preluate cuvânt de cuvânt din *Asketikon*, în timp ce celelalte sunt dintr-un rezumat al învățăturii mesaliene aflat într-un raport prezentat sinodului. Dacă vom compara expunerea lui Ioan cu celelalte liste (lucru facilitat de sinopsa din Apendicele 2 al cărții lui Columba Stewart și de prezentarea propozițiilor din cartea lui Fitschen[45]), devine limpede că Ioan (ori sursa

[43] DÖRRIES, 1941, p. 425–441.
[44] FITSCHEN, 1998, p. 60–88.
[45] STEWART, 1991, p. 244–279; FITSCHEN, 1998, p. 78–87.

lui) e interesat îndeosebi de amenințarea reprezentată de învățătura mesalienilor la adresa structurii ierarhice și sacramentale a Bisericii. Propoziția despre ineficiența Sfintelor Taine, care se găsește la Teodoret și la Timotei, e prefațată în expunerea lui Ioan de afirmația că până și Apostolii erau alterați de demonul care locuia în ei și o preocupare care reapare în grupa a doua este accentul mesalian pe experiența duhovnicească care pare să umbrească participarea la Sfintele Taine: se afirmă, de exemplu, că „unii dintre ei spun că nu se cuminecă vreodată, dacă nu simt în chip simțit venirea Duhului având loc în ceasul acela" (*Haeres.* 80, 95–97).

Cea mai mare parte a discuției materialului lui Ioan despre mesalianism e preocupată firesc de informația care poate fi obținută din el despre această mișcare cvasi-monahală din secolele IV și V. Interesul meu principal aici este mai degrabă diferit: de ce a adăugat Ioan această lungă secțiune scurtei notițe din „recapitularea" *Panarion*-ului? Este puțin probabil ca Ioan însuși să fi făcut selecția din expunerea (sau expunerile) sinodală a ereziei; mult mai plauzibil este că ceea ce avem în *Despre erezii* 80 sunt două surse deja existente, una extrasă, cum spune Ioan, din cartea mesalienilor (probabil *Asketikon*), cealaltă din *Istoria bisericească* a lui Teodoret. Stăruie însă întrebarea: de ce a dat Ioan mesalianismului un astfel de tratament, când celor mai multe din erezii nu le-a dedicat mai mult de un scurt paragraf? Singurele erezii care dobândesc un astfel de tratament, afară de mesalianism, sunt monofizismul, unde Ioan pare să fi adăugat o secțiune dintr-un tratat monofizit al lui Ioan Filopon (deși aceasta nu este inclusă în toate manuscrisele), și islamul. Acest fapt ar sugera că mesalianismul era o provocare contemporană, cum era și monofizitismul și islamul (deși monotelismului, care era și el o provocare contemporană pentru monahii palestinieni, nu i s-a acordat mai mult de un simplu paragraf). Dovezile pe care le avem sugerează că mesalianismul, în sensul de miș-

care cu originile în secolul IV, a fost condamnat la Antiohia, Side, Constantinopol şi Efes şi a dispărut la scurt timp după condamnarea la Efes în 431, deşi ca nume al unei erezii monahale condamnate deja, numele „mesalian" a continuat să fie folosit de ereziologi în toată perioada bizantină[46].

Răspunsul se află poate în evaluarea de către acesta a experienţei duhovniceşti simţite mai presus de împărtăşirea sacramentală: un lucru care, am observat, poate fi deslușit pe larg în expunerea lui Ioan. Pretenţia ca experienţa duhovnicească simţită să fie un preludiu necesar la împărtăşirii sacramentale nu era în nici un caz necunoscută în monahismul bizantin. În scrisoarea a opta din corpusului dionisian, relatând istoria monahului Carp, Dionisie Areopagitul menţionează cu aprobare faptul că acesta nu celebra niciodată Sfintele Taine fără să fi avut mai întâi pe cale experimentală o vedenie favorabilă în acest sens în timpul rugăciunilor de pregătire[47]. În *Livada duhovnicească* a lui Ioan Moshos există mai multe istorisiri care au în vedere experienţe ale coborârii Duhului Sfânt de preotul care celebrează Euharistia, lipsa unei astfel de experienţe fiind un motiv de preocupare[48]. Aceeaşi idee, exprimată poate nu atât de dramatic, reapare în monahismul bizantin în jurul anului 1000 prin insistenţa Sfântului Simeon Noul Teolog pe experienţa duhovnicească ca o calificare pentru slujirea preoţească, după cum a remarcat Holl cu mult timp în urmă[49]. Simeon insista şi pe faptul că primirea Împărtăşaniei fără experienţa conştientă a harului primit este lipsită de valoare[50]. Lunga viaţă a mesalianismului drept categorie eretică în teologia şi ereziologia bizantină se datorează probabil persistenţei

---

[46] A se vedea FITSCHEN, 1998, p. 273–341.

[47] DIONISIE, *Ep.* 8 (PG 3, 1097BC [RITTER, p. 188, 11–13]).

[48] IOAN MOSCHOS, *Prat.* 25. 27. 150 (PG 87, 2870D–2872A, 2873BC, 3013C–3016C).

[49] HOLL, 1898, p. 210, n. 1.

[50] De ex., SIMEON NOUL TEOLOG, *Eth.* 10, 758–777 (DARROUZÈS, II, p. 314). Discutat în KRIVOCHÉINE, 1980, p. 115–119.

acestei tradiții în monahismul bizantin, unde experiența duhovnicească tindea să pună în umbră eficacitatea sacramentală, iar proeminența acordată mesalianismului în tratatul lui Ioan *Despre erezii* e un indiciu timpuriu al acesteia. Pentru aceasta mai trebuie să-i fim recunoscători, pentru că fără capitolul lui Ioan despre mesalianism cunoașterea noastră despre acea mișcare ar fi fost pe mai departe sărăcită.

d. Islamul

Ultima erezie (afară de ereziile hristologice de care ne vom ocupa în capitolul următor) căreia Ioan îi acordă atenția este islamul[51]. În lucrările atribuite Damaschinului care au supraviețuit există două care discută islamul: capitolul final al tratatului *Despre erezii* și *Disputa dintre un sarazin și un creștin*. Autenticitatea ambelor lucrări a fost pusă la îndoială. În primul caz aceasta se datorează în parte faptului că versiunea în care a fost cunoscută mult timp lucrare *Despre erezii*, cea publicată în *Patrologia Graeca*[52] a lui Migne, constă din 103 capitole, capitolul despre islam fiind numărul 101. S-a sugerat uneori că ultimele trei capitole ar constitui adaosuri ale lui Ioan la o lucrarea deja existentă de 100 de capitole[53] sau, dimpotrivă, că aceste trei capitole adiționale ar fi fost adăugate mai târziu[54]. Ediția lui Kotter arată că versiunea originală a tratatului *Despre erezii* era, cum am văzut, o centurie și capitolul despre islam era capitolul ei final. Parte din această demonstrație gravitează în jurul unui manuscris timpuriu (*Mosqu. Synod. gr. 315*) din secolul IX sau X care se încheie cu capitolul 100 despre islam, clarificând astfel că punctul de vedere, susținut

[51] Pentru această secțiune, a se vedea LE COZ, 1992; SAHAS, 1972, 1992; P. KHOURY, 1957–1958; A.-T. KHOURY, 1969; p. 47–82; HOYLAND, 1997, p. 480–489.

[52] PG 94, 677–780.

[53] De ex., CHASE, 1958, p. XXXI.

[54] Astfel ALTANER/STUIBER, 1978, p. 527, bazat poate pe epilogul la *Haeres.* în PG 94, 777B, cum sugerează LE COZ (1992, p. 184, n. 8).

mult timp, că capitolul despre islam ar depinde de *Tezaurul Ortodoxiei* al lui Nichita Choniatul din secolul XII nu se mai poate susține. Cazul *Disputei* este destul de diferit. Pentru prima dată ea a fost explicit atribuită lui Ioan de către Robert Grosseteste, care a tradus-o în latină în secolul XIII. Ea fusese însă folosită de teologul creștin arab Teodor Abū Qurrah în secolul IX, așa încât materialul din ea nu poate fi mult mai târziu decât Ioan. S-a sugerat în mod plauzibil că *Disputa* e bazată pe învățătura orală a Damaschinului mai degrabă decât să fi fost fixată în scris de acesta[55].

Dacă aceste două lucrări sunt într-adevăr ale lui Ioan (sau dacă argumentele lor pot fi urmărite până la el), atunci ele constituie cele mai timpurii discuții explicite despre islam ale unui teolog creștin („explicite" pentru că este evident că Anastasie Sinaitul are cunoștință despre islam și tradițiile coranice[56]). Ele au astfel un interes intrinsec. În contrast cu celelalte lucrări ale lui Ioan despre erezii, s-ar părea că ele conțin reflexiile proprii ale lui Ioan despre fenomenul islamului; așa cum am văzut, cea mai mare parte din confruntarea lui Ioan cu erezia constă din compilarea de material „patristic" anterior și chiar în dialogul cu un maniheu el pare să-și fi scos expunerile despre maniheism din surse patristice. Scriind despre islam el era însă un pionier. Nu este deloc surprinzător atunci faptul că, din punct de vedere literar, ambele lucrări manifestă ciudățenii. Capitolul 100 din tratatul *Despre erezii* pornește definind islamul, situându-l istoricește pe Muhammad și rezumând învățătura lui, îndeosebi întrucât are contingență cu creștinismul, după care se ocupă de obiecțiile musulmane față de creștinism și continuă discutând diverse sure din *Coran*, ultima din acestea fiind doar menționată, după care oferă o listă scurtă, mai

[55] A se vedea KOTTER IV, p. 420–421. Pentru o discuție mai extinsă a autenticității ambelor *Haeres.* 100 și *Sarac.*, a se vedea LE COZ, 1992, p. 193–203. A se vedea de asemenea SAHAS, 1972, 1992.

[56] A se vedea GRIFFITH, 1987 și HALDON, 1992, p. 131.

degrabă inconsecventă, a practicilor musulmane. Ea dă impresia unei încheieri rapide după un început destul de coerent. *Disputa* este și ea ciudată, întrucât începutul și sfârșitul constituie o dispută propriu-zisă (*Sarac.* 1–4, 11), în timp ce secțiunea centrală (*Sarac.* 5–10) privește diverse obiecții pe care sarazinul le-ar putea face creștinului („dacă sarazinul are să te întrebe, zicând..."), ceea ce sprijină punctul de vedere potrivit căruia avem aici note luate după lecțiile lui Ioan.

Ambele lucrări prezintă islamul ca dominant politic: *Despre erezii* 100 îl prezintă drept „religia care înșală poporul și stăpânește până astăzi", ambele lucrări dând impresia că creștinii sunt presați de sarazini să-și apere credința. *Despre erezii* 100 încearcă să ofere o expunere a islamului, în timp ce *Disputa* trece pur și simplu printr-o serie de dezacorduri între musulmani și creștini sau teme de dezbatere prin care musulmanul speră să-l prindă pe creștin și să demonstreze absurditatea teologiei creștine.

Capitolul final al tratatului *Despre erezii* începe prin a-și defini subiectul drept „religia ismaeliților care înșală poporul și stăpânește până astăzi" și afirmă că este „premergătoarea lui Antihrist"[57]. Ismaeliții sunt numiți și agareni și sarazini, și Ioan dă o explicație pentru toate aceste nume: „ismaelit" derivă de la Ismael, fiul mai vârstnic al lui Avraam de la sclava soției sale, Agar, de la care derivă numele „agareni"; numele sarazin îl derivă de la Sara care a alungat-o pe Agar (vezi *Fc* 16). Ismael figurează în *Coran*, alături de Avraam, Isaac și ceilalți patriarhi, ca profet, cu toate că musulmanii nu sunt numiți ismaeliți; dar Agar nu este menționată în *Coran* (cum nu este menționată cu numele nici Sara). Derivarea damaschiniană a cuvântului „sarazin", probabil un termen aplicat arabilor și care înseamnă etimologic „răsăritean", este mai fantezistă. Etimo-

[57] În expunerea celor două tratate ale Damaschinului despre islam mă folosesc recunoscător de „comentariile" lui LE COZ, 1992, p. 89–182.

logiile lui Ioan identifică însă islamul drept religie a arabilor, ceea ce este întemeiat istoricește pentru perioada umayyadă, deși e contrar imaginii islamului din *Coran* ca o religie universală. Aceștia, spune Ioan, se închinau luceafărului de dimineața și Afroditei. Au rămas idolatri până în timpul împăratului Heraclie, când a apărut aici un profet mincinos numit Muhammad (în greacă *Mamed*). Acesta și-a urzit propria sa erezie din Vechiul și Noul Testament peste care a dat întâmplător și din convorbirea cu un călugăr arian. A pretins că i s-a revelat o „scriptură din cer" și din aceste „descoperiri ridicole" el i-a învățat pe adepții lui să se închine lui Dumnezeu.

Esența învățăturii lui Muhammad e că există un singur Dumnezeu, Creatorul a toate, Care nici nu naște, nici nu e născut. Hristos este un cuvânt al lui Dumnezeu și duhul Lui, este creat și rob, născut din Fecioara Maria. Hristos n-a fost răstignit, nici n-a murit, ci a fost luat în cer de Dumnezeu „pentru că L-a iubit". După această scurtă prezentare a învățăturii lui Muhammad, Ioan vine la partea critică. El critică descoperirea făcută lui Muhammad, pentru că n-au exista martori — face aici o comparație nefavorabilă cu Moise — și într-adevăr descoperirea i s-a făcut lui Muhammad în somn. După care vine la atacurile musulmanilor la adresa creștinilor: mai întâi, învinuirea că sunt „asociatori" (*hetairiastai*) — cei care asociază pe cineva, în acest caz Hristos, cu Dumnezeu, făcând astfel o derogare de la suveranitatea unică a lui Dumnezeu (această acuzație este numită în arabă *shirk*); iar, în al doilea rând, învinuirea că sunt „idolatri" care se închină crucii. Ioan îi apără pe creștinii împotriva acestor învinuiri. În primul caz el face apel la Scripturi, îndeosebi la profeți, care învață că Hristos este „Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu", după care argumentează că, dacă Hristos este cuvântul și duhul lui Dumnezeu, atunci a nega că Hristos este Dumnezeu înseamnă a nega dumnezeirea cuvântului și duhului lui Dumnezeu. Drept urmare Ioan îi numește pe musulmani „muti-

latori" [ai lui Dumnezeu] (chestiunea naturii create sau necreate a cuvântului și duhului lui Dumnezeu e discutată pe larg în *Dispută*). În al doilea caz, el îi acuză pe musulmani de venerarea *Ka'bei* la Mecca și ia în derâdere tradițiile pe care le pretinde asociate cu *Ka'ba*[58].

Merită să reflectăm asupra naturii acestor acuze împotriva creștinilor cu care e familiarizat Ioan. Acuza de *shirk* este o învinuire-standard în *Coran* împotriva celor mai mulți nemusulmani, inclusiv creștini, dar acuza de idolatrie, din cauza venerării creștine a crucii, nu există aici[59]. Există însă în așa-numitele *ḥadīth* (tradiții despre Muhammad), o istorie despre o discuție între Muhammad și câțiva creștini, în care acesta e prezentat ca spunând: „Ce vă împiedică să vă faceți musulmani e pretenția voastră că Dumnezeu are un Fiu, cultul pe care-l dați crucii și mâncarea cărnii de porc"[60]. O astfel de acuză nu este deloc surprinzătoare când există multe dovezi că în secolul VII iudeii reproșau creștinilor idolatria pentru venerarea crucii (ca și a icoanelor și relicvelor)[61]; e foarte posibil că musulmanii să fi adăugat această învinuire acuzației coranice de *shirk*.

Ioan discută apoi *Coranul*[62]. El discută (sau menționează) patru sure pe care le numește „femeia", „cămila lui Dumnezeu", „masa" și „vaca"[63]. Trei dintre ele sunt identi-

---

[58] Le Coz demonstrează că Ioan este aici într-o oarecare confuzie, asociind poate berbecul tăiat la *Ka'ba* în timpul Hajj-ului cu sacrificiul lui Isaac de Avram; Le Coz, 1992, p. 117–119. A se vedea și Sahas, 1972, p. 86–89.

[59] Sahas, 1972, p. 84; Le Coz, 1992, p. 116.

[60] Citat în Haleem, 1996, p. 77.

[61] Leontie al Neapolisului, Ieronim al Ierusalimului, Ștefan al Bostrei și Isaac al Ninivei apără toți venerarea crucii împotriva obiecțiilor iudaice de idolatrie, primii trei în legătură cu venerarea icoanelor. A se vedea mai jos, cap. 7 despre iconoclasm.

[62] Deși nu menționează *Coranul* cu acest nume, folosind și pentru *Coran*, și pentru surele individuale (*Haeres.* 100, 96. 114. 149. 152) cuvântul grecesc *graphe*, „scriptură" (*Haers.* 100, 14; a se observa însă *biblos* în *Haeres.* 100, 16).

[63] Ioan folosește diminutivul neobișnuit *boidion*, „bou mic", găsit însă în Scriptură (*Ir* 27, 11 *LXX*).

ficabile: „Femeia" este sura 4 (de fapt „Femeile"); „Masa" e sura 5; „Vaca" e sura 2 — toate sure foarte lungi, datate de învățați în ultima perioadă medineză a vieții lui Muhammad. Sura numită „Cămila lui Dumnezeu" nu apare în *Coran*. În discuțiile despre sura „Femei" Ioan critică legea musulmană a căsătoriei și poligamia și divorțul permis de ea; îl acuză pe Muhammad și de adulter cu Zayd. Deși nu există nici o sura numită „Cămila lui Dumnezeu", elemente ale istorisirii pe care Ioan le spune despre cămilă se întâlnesc în *Coran* (în surele 7, 11, 17, 26, 54, 91), deși pare să nu existe nici o urmă de istorisirea însoțitoare despre „cămila mică". Ioan folosește istorisirea pentru a ataca autoritatea profetică a lui Muhammad și a ridiculiza descrierea paradisului făcută de acesta. Expunerea surei „Masa" făcută de Ioan este foarte scurtă rezumând destul de exact pasajul în care Hristos a cerut lui Dumnezeu o masă și i s-a dat o masă necoruptibilă. Despre sura „Vaca" Ioan spune pur și simplu că ea conține unele „ziceri ridicole" peste care trece. Capitolul 100 al tratatului *Despre erezii* se încheie abrupt cu o listă de obiceiuri musulmane: practica circumciziei, chiar și a femeilor, refuzul sabatului și botezului, legile dietetice care interzic unele mâncări permise de Vechiul Testament și permit altele care sunt interzise și, în fine, prohibiția absolută a vinului, toate menționate fără nici un comentariu.

Nu este nici o îndoială că Ioan are o imagine destul de exactă despre islam: îl datează corect pe Muhammad și știe de descoperirile care au ajuns să formeze *Coranul;* pare să știe de *Coran* ca o carte și cunoaște sigur unele sure, deși despre „Cămila lui Dumnezeu" pare să înțeleagă greșit, chiar dacă mare parte din istoria pe care o relatează e destul de autentică; rezumatul învățăturii musulmane, îndeosebi în măsura în care afectează credințele creștine, este exactă; iar expunerea învinuirilor musulmane împotriva creștinilor e exact lucrul la care ne puteam aștepta, deși răspunsurile lui Ioan par să dezvăluie o oarecare neînțelegere a practicii

musulmane. Dacă ultimul capitol al tratatului *Despre erezii* este scris într-adevăr de Ioan, atunci din cunoașterea limitată totuși pe care o are despre *Coran* se poate deduce că era familiarizat cu părți din *Coran* în originalul arab, întrucât și cele mai timpurii traduceri grecești sunt datate după el[64]. Din puținul ce se știe despre educația lui Ioan în Damasc toate acestea sunt foarte plauzibile. Sunt tentat să merg însă mai departe și să sugerez că ele se potrivesc cu expunerea despre creșterea islamului avansată de savanți în ultimele decenii. Potrivit acestei expuneri, asociate îndeosebi de numele Patriciei Crone și al lui Michael Cook[65], islamul nu era pe deplin format la moartea lui Muhammad în 632, ci a fost, în parte, o reacție la succesele cuceririi arabe a Orientului Mijlociu în anii '30–'40 ai secolului VII. Dintr-o mișcare inspirată de iudaismul apocaliptic, islamul incipient s-a demarcat și separat de iudaism, găsindu-și identitatea în descoperirile făcute lui Muhammad. Dezvoltarea religiei a durat câteva decenii și abia către sfârșitul secolului VII a apărut ceva ce poate fi recunoscut drept islam. Dacă a fost scrisă spre sfârșitul acestui secol, relatarea lui Ioan s-ar potrivi cu un astfel de tablou. Percepția clară a islamului ca o religie (pseudo-)profetică, centrată pe unitatea și transcendența lui Dumnezeu, înțelegerea islamului ca găsindu-și identitatea în Ismael (ca opus lui Isaac), cunoașterea destul de fluidă a statutului scriptural al revelațiilor făcute lui Muhammad (cunoștința despre tradiții scrise, dintre care cele mai multe, dar nu toate, aveau să-și găsească locul în „carte", în *Coran*) — toate acestea se potrivesc cu un astfel de tablou. Dar nu e locul aici să urmărim mai departe această chestiune.

Dacă în ultimul capitol din tratatul *Despre erezii* avem un răspuns creștin la un atac musulman timpuriu credibil

---

[64] LE COZ, 1992, p. 191–192.

[65] A se vedea CRONE/COOK, 1977; CRONE, 1980, 1987. A se vedea și HUMPHREYS, 1991, p. 84–85.

la adresa creştinismului, în *Disputa* găsim ceva destul de diferit: o confruntare creştină în chestiunile teologice disputate în teologia musulmană timpurie. Cum a remarcat mai de mult A.-T. Khoury, „un fapt a atras atenţia criticilor: textul se preocupă de problemele centrale care ocupau reflecţia teologică musulmană la începutul secolului VIII"[66]. Astfel, deşi în forma ei prezentă este improbabil ca *Disputa dintre un sarazin şi un creştin* să fi fost scrisă de Ioan, e potrivit să fie discutată aici pentru că priveşte chestiuni vii pe timpul Damaschinului, chestiuni cărora le-a acordat desigur atenţie. Am observat mai sus că *Disputa* are două părţi: o parte în formă de dialog (*Sarac.* 1–4, 11), restul fiind mai mult un fel de note creştine pentru o dispută creştin-musulmană. Sunt tratate desigur teme asupra cărora creştinii şi musulmanii putea discuta foarte bine — în principal chestiuni hristologice ca, de exemplu, divinitatea lui Hristos şi coerenţa ideii de întrupare a unui Dumnezeu transcendent —, dar de mai multe ori dezbaterea atinge chestiuni care erau disputate printre gânditorii musulmani timpurii, ca de exemplu, reconcilierea voinţei libere a omului cu predestinaţia dumnezeiască, chestiunea strâns legată a naturii creaţiei şi chestiunea statutului creat sau necreat al cuvântului lui Dumnezeu. Prima chestiune, cea despre providenţa divină, e una din primele probleme care ştim că au fost discutate în teologia speculativă musulmană timpurie (*kalām*). Discuţia privea natura şi extinderea decretului divin (*qadar*): lasă el loc pentru voinţa liberă a omului sau oamenii acţionează sub constrângere? Potrivit lui M. Abdel Haleem, această dispută a dat naştere la două grupări: qadariţii, care susţineau că oamenii au *qudrāh* (puterea) asupra acţiunilor lor, câţiva merg până acolo încât să nege cunoaşterea preexistentă a lui Dumnezeu, şi jabriyyahii, „care afirmau puterea divină şi susţineau că suntem sub constrângere până acolo încât Dumnezeu creează acţiunile

[66] A.-T. KHOURY, 1969, p. 71.

bune sau rele ale omului , fiind asemenea unei pene în vânt fără nici o putere proprie"[67]. Între qadariți se numărau Ma'bad al-Juanī (decedat în 699 d.Hr.) și Ghaylān din Damasc (decedat în 767 d.Hr.), iar între jabriyyahi se număra al-Jahm ibn Șafwān (decedat în 745 d.Hr.): este evident din aceste date că viețile se acoperă cu aceea a lui Ioan. Deși doctrina jabriyyahilor că „tot ce e este drept" (sau cel mai puțin orânduit de Dumnezeu) putea părea atractivă pentru puterea instalată a califatului Umayyad, nu este deloc limpede că jabriyyahii ar fi fost „teologi de curte", cum s-a pretins uneori[68], întrucât atât Ma'bad, cât și Jahm s-au răzvrătit împotriva Umayyazilor și au fost uciși de aceștia[69].

Discuția lui Ioan din *Disputa* reflectă desigur o cunoaștere a argumentelor jabriyyahilor, pe care îi prezintă ca susținând că Dumnezeu este cauza oricărui lucru, și bun și rău (*Sarac.* 1, 29–30). Răspunsul lui Ioan urmează o cale de mijloc între qadariți și jabriyyahi, susținând că Dumnezeu are prestiință, dar lucrează împreună și prin ordinea creată de El, care are o relativă libertate, nu în ultimul rând în cazul ființelor cu voință liberă, ca oamenii, așa că există o distincție între ceea ce este în mod expres voința lui Dumnezeu și ceea ce are loc prin consimțământul, tolerarea sau îndelungă-suferința (răbdarea) Lui (*Sarac.* 3, 19–20). Un mod de a exprima aceasta este de a spune despre creație că este completă și ceea ce are loc acum în univers e în acord cu voința lui Dumnezeu, dar nu e o dovadă pentru o activitate creatoare continuă (*Sarac.* 10). Poziția lui Ioan aici este aici apropiată de doctrina mu'tazilită[70] ulterioară despre voința liberă, bazată pe o interpretare a unui verset coranic (6, 81) care spune că binele vine de la Dumnezeu și

[67] HALEEM, 1996, p. 79–80. Discuția de mai jos e bazată pe Haleem.
[68] De ex., de către LE COZ, 1992, p. 142.
[69] HALEEM, 1996, p. 80.
[70] Pentru mu'taziliți, a se vedea CORBIN, 1993, p. 105–112.

răul de la umanitate (*Sarac.* 1, 1–5)[71]. Este de asemenea demn de reamintit aici că învățătura despre providență este o preocupare principală în *Dialogul* lui Ioan Damaschinul *contra maniheilor*, care, așa cum am argumentat mai sus, poate fi văzut el însuși ca reflectând climatul intelectual al islamului timpuriu, pe care Ioan pare să-l fi cunoscut în profunzime[72].

Un alt subiect al dezbaterii musulmane timpurii care pare să fie reflectat în *Dispută* e cel privitor la natura *Coranului*, dacă el este creat sau necreat. Disputa pe această temă și-a atins apogeu un secol după moartea Damaschinului, la mijlocul secolului IX, când doctrina mu'tazilită, potrivit căreia *Coranul* a fost creat, a fost criticată de Ibn Ḥanbal, care susținea învățătura ortodoxă a islamului potrivit căreia *Coranul* este necreat, întrucât face parte din atributului necreat al vorbirii[73]. În *Disputa* pare să avem ecouri ale acestei dezbateri. În capitolul 5 Ioan apără divinitatea lui Hristos susținând veșnicia atributelor lui Dumnezeu de cuvânt și duh, care, pretinde el, sunt atribuite lui Hristos de *Coranul* însuși: musulmanii trebuie să accepte eternitatea acestor atribute, pentru că alternativa ar fi atunci că înainte de crearea lor, Dumnezeu era fără cuvântul și duhul Său (un argument de care Atanasie a făcut mult caz împotriva arienilor[74]). Ioan remarca de asemenea că a nega caracterul necreat al cuvântului și duhului lui Dumnezeu e o erezie cumplită printre musulmani și cei care fac un astfel de refuz se pot teme pentru viețile lor (*Sarac.* 5, 19–22): o remarcă pe care, susține plauzibil Le Coz, sugerează drept dată ultimul deceniu al Imperiului Umayyazilor (probabil și ultimul deceniu al vieții pământești a Damaschinului)[75]. În capitolul 6 musulmanul își continuă argumentarea ur-

[71] PAVLIN, 1996, p. 109.
[72] Pentru acest paragraf, a se vedea LE COZ, 1992, p. 136–153, 157–158.
[73] PAVLIN, 1996, p. 106–107.
[74] A se vedea, de ex., ATANASIE, *Decr.* 15, 4 (OPITZ, p. 13, r. 11–17).
[75] LE COZ, 1992, p. 161–162.

mărind caracterul necreat sau nu al „cuvintelor" (*logia*) lui Dumnezeu, forțându-l pe Ioan să facă o distincție între cuvântul „personal" (*enypostatos*[76]) al Cuvântului lui Dumnezeu, care este necreat, și „vorbirile lui Dumnezeu" (*rhemata Theou*), care sunt create: înțelegerea statutului creat al Scripturilor scrise pare să-l apropie pe Ioan de doctrina mu'tazilită atacată un secol după moartea sa[77].

În acest capitol am explorat confruntarea lui Ioan Damaschinul cu o multitudine de erezii, sugerând că ea reflectă o preocupare de a defini natura creștinismului ortodox din Palestina în situația competitivă pentru religiile Orientului Mijlociu apărută după cucerirea arabă a fostelor provincii răsăritene ale Imperiului Bizantin, dar arată și o cunoștința privitoare la structurile emergente (îndeosebi structurile intelectuale) ale islamului, în contextul cărora Ioan caută să definească de asemenea creștinismul ortodox. O astfel de definire are loc foarte mult pe calea marcării unei borne, în afară căreia adevărul nu poate fi găsit. Acesta este pentru Ioan un al doilea pas pregătitor în vederea rezumării naturii adevărului creștin, căruia Ioan i-a dedicat cea de-a treia parte a *Izvorul cunoașterii*, și anume centuria de capitole cunoscută îndeobște ca *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, spre care ne îndreptăm acum.

[76] Pentru sensul acestui cuvânt, a se vedea mai jos, discuția despre hristologie.

[77] Pentru acest paragraf, a se vedea Le Coz, 1992, p. 158–166.

6

Definirea credinței

a. *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*

Expunerea exactă a credinței ortodoxe, cea de-a treia parte din trilogia *Izvorul cunoașterii* a lui Ioan Damaschinul, este probabil cea mai cunoscută dintre lucrările sale și cu siguranță cea mai influentă, cel puțin în afara lumii bizantine. La sfârșitul primului mileniu ea a fost tradusă în limba arabă spre folosul urmașilor lui Ioan în Orientul Mijlociu, care în generația de după Ioan au început să gândească și să-și exprime credința în limba care le-a devenit maternă. Ea fusese deja tradusă în slavona veche, pentru a oferi o expunere clară și concisă a principiilor creștinismului bizantin națiunilor slave care începuseră să îmbrățișeze credința ortodoxiei bizantine la un secol după moartea Damaschinului. La începutul mileniului al doilea, tratatul *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* a fost tradus în limba latină, oferind scolasticilor Evul Mediu târziu principalul mijloc de acces la tradiția dogmatică a Răsăritului grec.

Dar pe măsură ce influența ei se extindea, a suferit modificări. Inițial, cum am văzut, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* a circulat ca a doua parte a celor „150 de capete" precedată de forma mai scurtă a *Dialecticii* și chiar după ce Ioan a proiectat trilogia, forma mai veche a rămas populară, cum arată limpede tradiția manuscrisă. În traducere

Expunerea exactă a credinței ortodoxe a tins să fie separată de partea (sau părțile) ei anterioare. Afară de aceasta, în tradiția latină traducerea făcută de Burgundio din Pisa a fost împărțită din 1224 în patru cărți, corespunzător împărțirii Summelor teologilor scolastici: cartea 1, constând din capitolele 1–14, privitoare la Dumnezeu și Treime; cartea 2, capitolele 15–44, despre creație și om; cartea 3, capitolele 45–73, despre hristologie; și cartea 4, începută cu capitolul despre Învierea lui Hristos (capitolul 74) și încheiată cu cel despre învierea universală (capitolul 100), ceea ce îi dă o orientare în mare eshatologică. În această împărțire în patru cărți a fost cunoscută în general în Apus *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. O astfel de împărțire maschează însă forma ei originală de centurie în 100 de capitole și sugerează ceva mai sistematic decât intenționase vreodată Ioan. În loc să fie privită ca o lucrare de proveniență monahală, ea este luată drept precursoarea bizantină a unei abordări sistematice, ba chiar scolastice, a teologiei.

Împărțirea în patru cărți nu este însă totuși în întregime arbitrară. În contrast cu predecesoarea ei cei mai apropiată în genul centuriilor monahale: cele două *Centurii despre teologie și economia întrupării* ale lui Maxim Mărturisitorul (unde există roiuri de capitole înrudite, dar nu o structură limpede detectabilă), mare parte din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* a lui Ioan poate fi împărțită cu toată convingerea în câteva grupuri largi de capitole consecutive. Capitolele 1–14 privesc pe Dumnezeu și Treimea, iar capitolele 15–44 ordinea creată și umanitatea înăuntrul ei, corespunzând exact împărțirii latine în cărți. Grupul evident următor constă din capitolele 45–81 despre economia Întrupării, fiind mai lung cu opt capitole decât cartea a treia din împărțirea latină. Ultimele 19 capitole sunt însă mai greu de caracterizat: sunt capitole despre credință, Botez și Cruce, despre rugăciunea spre răsărit, despre Sfintele Taine; despre genealogiile Domnului și Maicii Domnului; despre sfinți și relicvele lor și despre icoane; despre Scrip-

tură, apoi o lungă discuție despre diferitele moduri de a vorbi despre Hristos; apoi patru capitole îndreptate împotriva concepțiilor maniheene; trei capitole împotriva iudeilor (dacă capitolul despre feciorie este interpretat astfel) sau poate patru, întrucât capitolul despre Antihrist (capitolul 99) pare să se confrunte cu pozițiile iudaice (deși, dat fiind modul în care Ioan descrie în *Haeres.* 100 „erezia sarazinilor" drept „precursoare a lui Antihrist", poate că aici are în vedere islamul) și, în fine, un capitol despre Înviere (asupra căreia evreii, creștinii și musulmanii sunt de acord). Dacă există o temă comună care leagă ultimele nouăsprezece capitole, aceasta pare a fie *practicile* creștinilor și modul în care acestea îi disting de evrei și musulmani, ceea ce duce la o clarificare a problemelor în joc între creștini și oponenții lor religioși din Palestina umayyadă. Botezul, Tainele și venerarea Crucii, rugăciunea spre răsărit (în locul celei cu fața spre Ierusalim sau Mecca); venerarea Maicii Domnului și a sfinților, precum și a relicvelor și icoanelor: toate acestea sunt practici care-i disting pe creștinii ortodocși din Orientul Mijlociu de vecinii lor. Dacă această percepție este corectă, atunci preocuparea *Expunerii exacte credinței ortodoxe* pare limpede: aceasta este o centurie de capitole care stabilesc viziunea creștină despre lume, cuprinzând învățături despre Dumnezeu și atributele Sale, despre Treime, despre universul pe care Acesta l-a creat și, în interiorul acelei lumi, constituția omului, urmată de o expunere atentă a naturii Întrupării, încheind cu clarificarea punctelor atât teoretice,cât și practice prin care creștinii se deosebeau de vecinii lor de altă religie. E exact lucrul la care ne-am aștepta dacă expunerea noastră despre situația religioasă a monahilor ortodocși din Țara Sfântă expusă în capitolele anterioare este corectă. Centurie fiind, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* e o culegere de considerații sau meditații menite să-i ajute pe creștini să-și înțeleagă și articuleze identitatea religioasă împotriva celor în mijlocul cărora trăiau, și care susțin învățături și moduri de devo-

țiune diferite. Ioan e preocupat de claritate, dar nu este sistematic la modul foarte serios.

Înainte de a privi mai îndeaproape la învățătura pe care o expune Ioan în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, trebuie să mai spunem ceva despre structura ei, mai întâi despre ordinea actuală a lucrării, iar în al doilea rând despre modul cum este ea construită în general.

Ca și celelalte componente ale *Izvorului cunoașterii*, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* a supraviețuit și ea în două forme, ambele bine atestate în manuscrise. Spre deosebire de *Dialectică* și *Despre erezii*, în acest caz e vorba aproape în întregime de o chestiune de ordine a capitolelor. Multe manuscrise conțin un text al *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* (numită de Kotter *Expositio inversa*, ca opusă lui *Expositio ordinata*) în care capitolele sunt reordonate, cele nouăsprezece capitole finale fiind inserate între capitolele 18 și 19, adică între discuția despre creația nevăzută (îngeri și demoni, capitolele 17 și 18) și discuția despre creația văzută (începând cu capitolul 19). Este foarte greu de înțeles care ar fi rostul acesteia[1]. Ulterior s-a susținut că, în ciuda sortării ciudate a temelor, această secțiune finală e ținută la un loc de noțiunea omului ca natură care unește realitățile văzute și nevăzute. Se poate ca această percepție să fi condus la inserarea acestor capitole între capitolele despre creația nevăzută și creația văzută. Acesta e însă o idee mai degrabă ingenioasă decât convingătoare. Cu toate acestea, nu pare să fie nici o îndoială că ordinea originală a fost cea din *Expositio ordinata;* ea este ordinea manuscriselor celor mai vechi confirmată decisiv de faptul că *Expos.* 87, 3–6 pare să se refere retroactiv la *Expos.* 56, 2 promițând să adauge la ceea ce s-a spus deja despre titlul *Theotokos*[2]. Ce anume se află în spatele alcătuirii unei *Expositio inversa* nu este clar. Tradi-

[1] Potrivit lui THÜMMEL, 1981, p. 30.

[2] A se vedea KOTTER III, p. XXV.

ția manuscrisă demonstrează că schimbările implicau nu numai o reordonare, dar și o completare (capitolul 12, care e în cea mai mare parte un citat din Dionisie Areopagitul despre numirea lui Dumnezeu, este urmat de un alt capitol care conține o parafrază mai detaliată a învățăturii dionisiene — numerotarea este refăcută din pricina faptului că atunci capitolele 9 și 10 au fost condensate în capitolul 9 — iar capitolul 23 despre apă a fost completat cu o secțiune despre mări) ceea ce sugerează că schimbarea în ordine a fost deliberată (mai degrabă decât un deranjament timpuriu al paginilor)[3].

Dacă ordinea *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* e un fel de ghicitoare, cealaltă problemă generală, cea a structurii ei, ridică chestiuni mai accesibile. Din ceea ce am văzut până acum privitor la genul de compunere al lui Ioan e de așteptat ca și această lucrare să ia o formă apropiată de un florilegiu. Dar Ioan n-a compilat pur și simplu această lucrare din surse patristice existente, ci mai degrabă, cum am sugerat în capitolul 2, el urmează o tradiție deja existentă în care anumiți Părinți sunt exploatați pentru anumite chestiuni. Propria selecție a lui Ioan e ghidată de tradiția în interiorul căreia a lucrat. În multe cazuri aceasta pare să fi fost o tradiție orală (deși se poate pur și simplu ca exemplele timpurii ale acestei practici să nu fi fost conservate în tradiția manuscrisă). Până foarte recent s-a crezut că sursa nemijlocită pentru mare parte din prima carte a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe*, cea despre Treime, poate fi identificată cu o lucrare *Despre Sfânta Treime* atribuită lui

[3] Este evident deci că nu sunt convins de argumentele lui THÜMMEL (1981), potrivit căruia *Expos. inversa* ar face parte din revizuirea finală a *Izvorului cunoașterii*, de care ar aparține de asemenea *Dial. fus.* și versiunea augmentată *Despre erezii* (a se vedea mai sus, p. 88). Pentru contraargumente la argumentele lui Thümmel din prima parte a articolului său, a se vedea contribuția mea la volumul omagial pentru Julian Chrysostomides (LOUTH, 2003 *a*). Pentru resurecția de către Thümmel a ideii că *Expos.* este inspirată din cartea 5 a lucrării *Hæreticarum fabularum compendium* a lui TEODORET, a se vedea mai jos.

Chiril al Alexandriei, deși e de fapt ceva mai târzie ca dată, deoarece trădează cunoașterea unor dezvoltări din hristologie care aparțin secolului VII, îndeosebi monotelismul[4]. Un articol recent al Vassei Conticello a demonstrat că *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* a lui Ioan este de fapt una din sursele lucrării *Despre Sfânta Treime* a lui Pseudo-Chiril, care este în realitate o lucrare mult mai târzie, compilată în secolul XIV de monahul bizantin Iosif Filozoful[5]. Acceptarea lui Pseudo-Chiril ca sursă a lui Ioan a fost întotdeauna ceva ciudat din punctul de vedere al metodei teologice a lui Ioan, întrucât numai aici Ioan ar accepta pur și simplu fără nici o modificare compilația patristică a altcuiva. Dacă Conticello are dreptate (și argumentele ei mi se par absolut constrângătoare) atunci în primele capitolele ale *Expunerii exacte a credinței ortodoxe*, ca și în ultimele capitole, putem urmări modul în care Ioan, lucrând în interiorul unei tradiții deja existente, își construiește propria lui prezentare a învățăturii despre Treime. De aici urmează că o mare parte din ceea ce s-a atribuit în trecut geniului teologic al misteriosului Pseudo-Chiril aparține foarte probabil geniului teologic cunoscut al lui Ioan însuși.

Există o chestiune mai largă despre structura lucrării *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, și anume aceea de unde a derivat-o Ioan: Dumnezeu și Treimea — creația și omul — economia Întrupării — Botez, Înviere etc. S-a susținut uneori că Ioan a împrumutat această structură din cartea a 5-a a *Compendiului de fabulații eretice* al episcopului și teologului din secolul V, Teodoret al Cyrului. Ideea a fost sugerată pentru prima dată de învățatul J. Langen[6], și

---

[4] Textul lui PSEUDO-CHIRIL, *De Sancta Trinitate*, poate fi găsit în PG 77, 1120–1173 (= *CPG* 5432). Cel mai important studiu despre ideile originale ale acestuia (plecând de la premisa că el ar fi sursa pentru *Expos.* a lui Ioan) este al lui FRAIGNEAU-JULIEN, 1961.

[5] A se vedea CONTICELLO, 1995.

[6] LANGEN, 1879, p. 62, menționat de THÜMMEL (1981, p. 29, n. 63), care a revenit la teoria lui.

din menționarea ei ca o posibilitate de către H.-G. Beck în influenta sa panoramare a literaturii bisericești bizantine[7], ea a câștigat o anumită circulație în literatura științifică modernă (deși este ignorată de Kotter)[8]. Cartea a 5-a a lucrării lui Teodoret poate fi împărțită în patru secțiuni: capitolele 1–3 despre Treime; capitolele 4–10 despre creație, materie, eoni, îngeri, diavolul și demoni, om și providență; capitolele 11–17 despre Întrupare; capitolele 18–29 o alcătuire eterogenă constituită din capitole despre Botez, Înviere, judecată, a Doua Venire, Antihrist, feciorie, căsătorie și diverse alte subiecte. Ceea ce surprinde nu e atât structura cvadripartită, întrucât Dumnezeu — creație — Întrupare — Botez/Înviere e ordinea Crezului, ci secvența secțiunii despre creație și natura eterogenă a secțiunii a patra cu includerea de teme ca Botezul, Învierea, Antihristul și fecioria. Afară de aceasta însă, foarte puține lucruri sugerează vreo dependență a lui Ioan de Teodoret. Discuția lui Ioan e foarte diferită de cea a lui Teodoret, chiar dacă ordinea este aceeași (cf., de exemplu, capitolele despre îngeri și demoni), dar în realitate ordinea lui Ioan este foarte diferită de a lui Teodoret, întrucât lucrul cel mai izbitor cu privire la secțiunea Damaschinului despre creație este uimitoarea ei detaliere cu privire atât la cosmosul văzut, cât și la constituția omului, din care nimic nu se găsește la Teodoret. Faptul că atât Teodoret, cât și Ioan sfârșesc cu o secțiune de lucruri amestecate nu e atât un caz de paralelism, cât un avertisment împotriva încercării de a impune fiecăruia dintre ei o structură foarte definită. Pe scurt, s-ar părea că paralelele între Teodoret și Ioan sunt fie lucruri comune (care reflectă structura Crezului), fie lucruri întâmplătoare: este destul de improbabil că Ioan să-și fi bazat structura *Expunerii exacte*

[7] BECK, 1959, p. 479.

[8] De ex., dependența lui Ioan de Teodoret în *Expos.* e stabilită ca un fapt de KAZHDAN în articolul lui despre Ioan Damaschinul (1991, II, p. 1064).

a credinței ortodoxe pe aceea a cărții a 5-a a *Compendiului de fabulații eretice* al lui Teodoret[9].

Să ne întoarcem acum la expunerea de către Ioan a punctelor fundamentale ale credinței ortodoxe așa cum le-a sesizat în tradiția Bisericii. Vom urma succesiunea sugerată de *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* cu secțiuni despre Dumnezeu și Treime, creație și om, economia Întrupării, cu o secțiune finală în care sunt discutate subiecte amestecate cu care își încheie Ioan centuria sa. Fiecare secțiune va căuta să elucideze prezentarea făcută de Ioan învățăturii creștine în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* și izvoarele ei, dar va completa această expunere cu elemente din celelalte lucrări ale sale. În secțiunea a treia despre economia Întrupării, această completare va deveni mai mult decât o simplă suplimentare, pentru că Ioan a compus un număr de tratate substanțiale polemice îndreptate împotriva a ceea ce el socotea a fi eroare hristologică, îndeosebi a ceea ce el numea monofizitism.

b. Dumnezeu și Treimea

Primele paisprezece capitole ale *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* conțin expunerea făcută de Ioan Damaschinul credinței ortodoxe în Dumnezeu ca Treime[10]. Expunerea dogmei trinitare e plasată într-un cadru care dezvoltă natura tainică a lui Dumnezeu și limitele oricărei gândiri sau vorbiri umane despre Dumnezeu. În capitolele 1 și 2 Ioan bazează ceea ce are de spus pe pasajul din *Tezaurul despre Sfânta și de o ființa Treimea* a lui Chiril al Alexan-

---

[9] La Congresul de Bizantinologie de la Paris din august 2001, Vassa Conticello a sugerat că succesiunea capitolelor din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* poate fi derivată sau este cel puțin un ecou al structurii rugăciunilor euharistice sau anaforalelor, cum sunt cele din *Constituțiile Apostolice* și din Liturghia Sfântului Vasile. E o idee extrem de atractivă care se potrivește bine cu ceea ce am sugerat despre natura teologiei lui Ioan.

[10] Pentru teologia trinitară a lui Ioan, a se vedea încă util BILZ, 1909.

driei (un pasaj păstrat numai în *Doctrina Patrum*[11]). Accentul pus pe natura de negrăit al lui Dumnezeu revine în capitolele 9–14, cu capitolele 10 și 12 care exploatează din greu pe Dionisie Areopagitul, dar și pe Grigorie din Nazianz, îndeosebi din a doua sa „Cuvântare teologică" (omilia 28), unde Grigorie descrie elocvent natura de necuprins a lui Dumnezeu. Capitolul 13 discută faptul că Dumnezeu singur este de necircumscris și scoate de aici o serie de concluzii care subliniază iarăși necuprinderea lui Dumnezeu. Capitolul final al acestei secțiuni, capitolul 14, rezumă multe din cele spuse deja sub rubrica „însușirilor" (*idiomata*) naturii divine.

Prezentarea făcută de Ioan învățăturii despre Treime e plasată așadar între două blocuri alcătuite din capitolele 1–4 și 9–14, care dezvoltă considerații mai generale privitoare la cunoașterea umană a lui Dumnezeu și limitele ei. În cele ce urmează vom trata mai întâi aceste secțiuni cadru, după care vom reveni la inima acestei secțiuni a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* care se ocupă cu învățătura despre Treime[12].

Cunoașterea umană a lui Dumnezeu

Ioan își începe *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* cu citarea ultimului verset din Prologul lui Ioan: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată. Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut" (*In* 1, 18). De aici urmează că „Dumnezeirea este de negrăit și de necuprins", totuși Dumnezeu e cunoscut Lui Însuși și se poate face cunoscut. Ioan citează o parte din *Matei* 11, 27: „Nimeni nu-L cunoaște pe Tatăl decât numai Fiul, și nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl", și face aluzie la *1 Co-*

[11] *Expos.* 2, 2–6 = *Doct. Patr.* 7, 16–18, 1; *Expos.* 2, 11–15 = *Doct. Patr.* 8, 1–5; *Expos.* 2, 19–23 = *Doct. Patr.* 8, 5–7 (DIEKAMP). Singurul pasaj din *Tezarului* lui Chiril, păstrat în *Doct. Patr.*, a fost împărțit în trei de Ioan. A se vedea KOTTER III, p. 8–9, apparatus.

[12] Cartea I din *Hiera* se ocupa și ea cu învățătura despre Dumnezeu; dar numai un mic fragment din ea supraviețuiește în forma ei originală.

rinteni 2, 11, unde Apostolul Pavel vorbește despre Duhul Sfânt care cunoaște cele lui Dumnezeu, așa cum duhul omului cunoaște ce este în om. Și Ioan conchide afirmând că „după prima și fericita Fire/Natură nimeni n-a cunoscut vreodată pe Dumnezeu decât acela căruia i-a descoperit El Însuși, nu numai dintre oameni, dar nici dintre puterile supralumești, ba chiar nici dintre heruvimi și serafimi".

Așa își începe Ioan expunerea credinței creștine: mărturisind natura radical de necuprins a lui Dumnezeu, dar în același timp sugerând paradoxul că noi cunoaștem caracterul de necuprins al lui Dumnezeu pentru că S-a făcut cunoscut pe Sine Însuși. Învățătura despre caracterul de necuprins al naturii divine ar putea duce la un agnosticism uman, dar Ioan trimite spre un caracter de necuprins încă și mai profund: acela al lui Dumnezeu care Se face cunoscut pe Sine Însuși ca Tată, Fiu și Duh Sfânt, ca Sfântă Treime. El continuă spunând că Dumnezeu nu ne-a lăsat într-o ignoranță completă: o cunoaștere a lui Dumnezeu poate fi dedusă din creație, iar Dumnezeu S-a făcut cunoscut mai întâi prin lege și profeți, iar apoi prin Fiul Lui Unul-Născut. Ceea ce s-a făcut cunoscut din Dumnezeu a fost trecut până la noi, iar noi l-am primit. Acest lucru s-a întâmplat pentru că Dumnezeu este bun și nu invidiază creaturile Sale: un principiu platonic pe care Ioan îl acoperă cu un citat din Grigorie din Nazianz, „Teologul" (un titlu deja curent în zilele Damaschinului). În acest prim capitol Ioan a trasat contururile largi ale teologiei sale, înțelegerea sa despre Dumnezeu: de necuprins în bunătatea Lui, Dumnezeu S-a făcut cunoscut pe Sine Însuși prin însăși existența Lui trinitară, prin Fiul și Duhul Sfânt; această cunoaștere ne-a transmis-o nouă și această „tradiție" („transmitere") înrădăcinată în Dumnezeu Însuși (Fiul Unul-Născut e Cel care ne-a făcut-o cunoscut) ne-a fost predată de Tatăl, Care a pus „hotare veșnice" pe care noi nu trebuie nici să le schimbăm, nici să încercăm să le trecem (așa cum ne spune Ioan în ultima propoziție, făcând aluzie la *Proverbe* 22, 28).

Ceea ce găsim în acest prim capitol este un fel de secerîș al teologiei patristice în sensul ei strict de cunoaștere a lui Dumnezeu. Un astfel de accent pe natura de negrăit a lui Dumnezeu era de multă vreme tradițional; el poate fi urmărit până în Vechiul Testament și este explicit la iudeul Filon (contemporan atât al lui Iisus, cât și al lui Pavel); el este marcat la teologi creștini cum sunt alexandrinii Clement și Origen și la marii gânditori din secolul IV, Vasile cel Mare, prietenul său Grigorie din Nazianz și fratele său mai tânăr Grigorie al Nyssei („Părinții Capadocieni"), precum și la Ioan Hrisostom. Simțul naturii de necuprins a lui Dumnezeu al acestor Părinți a fost adâncit de opoziția lor față de Eunomie, un „arian extrem" sau „anomeu" care susținea, contrar mărturisirii de la Niceea, că Fiul nu este nicidecum de-o-ființă cu Tatăl, că El ar fi de fapt neasemănător (*anomoios*) Tatălui, Singurul Dumnezeu adevărat, susținându-și argumentele cu o insistență pe claritatea și exactitatea conceperii umane a lui Dumnezeu. Împotriva acesteia Părinții Capadocieni și Ioan Hrisostom au pus accent pe caracterul de mister al ființei divine, susținând că noi nu avem o cunoaștere a ființei divine înseși, pe care o celebrăm în principial prin epitete care neagă adecvarea conceptelor noastre despre Dumnezeu: El este ne-mărginit, ne-creat, ne-văzut (adjective formate în limba greacă cu prefixul alfa-privativ). Alte distincții au fost introduse în teologie: noi nu-L cunoaștem pe Dumnezeu, ci cunoaștem doar „despre" El sau „în jurul" (*peri*) Lui[13]; noi nu cunoaștem ființa sau esența Lui, ci cunoaștem lucrările (energiile) sau puterea Lui. O distincție ceva mai veche este și ea relevantă aici: cea între *theologia* și *oikonomia*, între cunoașterea lui Dumnezeu în Sine, care implică în mod principial recunoașterea misterului ființei divine (inclusiv misterul Treimii), și cunoașterea descoperirii lui Dumnezeu despre

[13] Cf., de ex., ATANASIE, *Decr.* 22, 1 (OPITZ, p. 18 , 24); GRIGORIE AL NYSSEY, *Maced.* (MUELLER, p. 114, 24).

Sine prin *oikonomia*, lucrarea Lui privitoare la om în și prin creație, inclusiv prezența Sa între noi în Întrupare. Această distincție corespunde în mare distincției între ființa incognoscibilă a lui Dumnezeu și lucrarea sau energia Lui, prin care Se face cunoscut pe Sine Însuși, deși chiar în spațiul *oikonomiei* multe rămân necunoscute oamenilor, îndeosebi în ce privește Întruparea, care implică nu numai lucrarea lui Dumnezeu față de noi, dar și prezența Lui printre noi ca Fiu sau Cuvânt.

Acestui accent pe realitatea tainică a lui Dumnezeu i s-a dat o definiție conceptuală la începutul secolului VI de scriitorul care și-a compus lucrările sub pseudonimul „Dionisie Areopagitul", convertitul atenian al Apostolului Pavel (cf. *FA* 17, 34), și care exploatând terminologia filozofică a neoplatonicului atenian târziu Proclus (412–485) a exprimat acest paradox al revelării Dumnezeului necunoscut introducând termenii teologie „apofatică" (negativă) și „catafatică" (afirmativă). În restul capitolelor care prefațează expunerea de către Ioan a învățăturii despre Treime sunt exploatate toate aceste distincții. (E demn de remarcat poate că toate distincțiile de mai sus sunt strânse la un loc în teologia lui Maxim Mărturisitorul, cum a demonstrat recent Savvidis[14].)

În capitolul 2, Ioan Damaschinul exploatează distincția tradițională între *theologia* și *oikonomia* și afirmă că în ambele cazuri nu este nici totul cognoscibil, nici totul necognoscibil, cum nu este nici totul exprimabil, nici totul inexprimabil: chiar și ceea ce cunoaștem nu suntem în chip necesar în stare să exprimăm limpede. Ioan dă un exemplu despre acest lucru în modul în care suntem siliți să folosim un limbaj scos din ceea ce ne este familiar pentru a descrie ceea ce ne depășește — ca atunci când îi atribuim lui Dumnezeu somn sau iritare sau vorbim de mâinile sau picioarele Lui. Se lansează apoi într-o listă de atribute divine,

[14] SAVVIDIS, 1997, p. 23–50.

care exprimă toate fie ceea ce Dumnezeu nu este, prin epitete prefațate alfa-privativ, fie exprimă transcendența Lui universală („atotputernic", „creator al tuturor făpturilor" etc.), afară de calitățile neîntrecute de bun, drept, judecător și autoritate supremă. Urmează un scurt rezumat al dogmei trinitare și despre natura Întrupării, exprimat într-o formulă lărgită a crezului „de care dă mărturie dumnezeiasca Scriptură și corul sfinților". Aceasta conduce la o reflecție asupra faptului că noi nu cunoaștem ceea ce este ființa divină sau cum (*pos*) este natura divină, cum se obțin persoanele trinitare, cum are loc Întruparea sau cum a făcut ceea ce a făcut Cel Întrupat. În legătură cu Dumnezeu în chestiuni care privesc *theologia* și *oikonomia* noi știm doar „că", nu știm „ce" sau „cum", o chestiune pe care Sfântul Ioan Hrisostom a dezvoltat-o elocvent în omiliile sale despre necuprinderea lui Dumnezeu[15]. Iar faptul „că" [Dumnezeu a făcut cutare sau cutare] îl cunoaștem din Scripturile Vechiului și Noului Testament.

Potrivit titlului său, capitolul 3 își propune să demonstreze că Dumnezeu există; conținutul lui arată însă limpede că Ioan nu are în vedere o „dovedire a existenței" lui Dumnezeu pe baza rațiunii naturale așa cum s-a înțeles ulterior; existența lui Dumnezeu e demonstrabilă înainte de toate, spune el, din Scriptură, dar e afirmată și de majoritatea păgânilor (cum trebuie să-i traducem în acest context pe *Hellenes*, „greci"), întrucât e descoperită prin natură. Există însă cei care neagă existența lui Dumnezeu pentru că au fost amăgiți de diavol și Ioan continuă să vorbească despre Apostoli care demonstrează existența lui Dumnezeu prin minuni, fiind urmați în aceasta de „pescari și învățători". Se plânge că n-a primit și el darul minunilor și al învățăturii și de aceea nu poate face mai mult decât să discute teme care i-au fost predate.

---

[15] Cf. mai ales *Hom.* 1, 156–164 (MALINGREY).

Prima din aceste teme privește distincția dintre ființele create și necreate, distincție ontologică fundamentală pentru metafizica creștină. În timp ce metafizica platonică opera cu o distincție fundamentală între material și spiritual, începând din secolul IV gânditorii creștini au susținut semnificația fundamentală a separației sau prăpastiei dintre creat și necreat; ființarea necreată cuprinzând Sfânta Treime (Fiul și Duhul de-o-ființă cu Tatăl, pentru a folosi terminologia devenită din a doua jumătate a secolului IV semnul distinctiv al teologiei ortodoxe „niceene"), orice altă ființare fiind creată din nimic. Pentru Grigorie al Nyssei și ulterior pentru Maxim Mărturisitorul, această distincție a primit o semnificație fundamentală, fapt reflectat în teologia Damaschinului. Relevanța ei aici este aceea de a oferi premisa unei argumentări pentru necesitatea unui creator necreat. Argumentul se desfășoară echivalând distincția între necreat și creat cu cea dintre neschimbabil și schimbabil (ideea că ființele create sunt în chip ființial supuse schimbării fiindcă însăși originea lor din nimic implică o schimbare e un argument găsit la Părinți cel puțin de la Atanasie încoace[16]) și susținând apoi că schimbarea are nevoie de o explicare, care poate fi oferită numai de neschimbabil: o variantă a argumentului lui Aristotel pentru un prim mișcător nemișcat[17]. Am putea foarte bine crede că argumentul își ascunde concluzia (existența unui Dumnezeu Creator) în premisa lui (distincția între necreat și creat).

O altă considerație privește armonia ordinii create care implică o unire de contrarii care nu se poate să fi apărut din schimbare, un argument de proveniență stoică[18]. Stabilirea existenței lui Dumnezeu conduce la capitolul urmă-

[16] A se vedea ATANASIE, *Ar.* 1, 36 (BRIGHT, p. 37, 28–30).

[17] A se vedea ARISTOTEL, *Ph.* 8, 5 (249B27–250B7), *Metaph.* 4, 8 (1012B22–31), 12, 7 (1072A19–1072B13).

[18] Iarăși o temă tradițională, găsită de timpuriu la CLEMENT AL ROMEI (*1 Clem.* 20 [FUNK *ET AL.*, p. 46–47]) și dezvoltată îndeosebi de ATANASIE (*Gent.* 42–44 [THOMSON, p. 114–122]).

tor, în care unitatea lui Dumnezeu e demonstrată ca un corolar și ultima rațiune a necuprinderii Lui. Ce anume implică această necuprindere este evidențiat în mai multe moduri. Ioan face uz de observația, menționată mai sus, că atributele divine nu descriu ființa lui Dumnezeu, ci sunt despre sau „în jurul" (*peri*) lui Dumnezeu; el introduce de asemenea limbajul teologiei catafatice și apofatice. Încă din acest capitol Ioan începe să exploateze prezentarea făcută de Grigorie al Nyssei învățăturii despre Dumnezeu Treime în a sa *Mare cuvântare catehetică*, la a cărei semnificație vom reveni când vom discuta înțelegerea despre Treime a Damaschinului.

Secțiunea centrală despre Treime (capitolele 5–8) este urmată de alte capitole în care Ioan revine iarăși la chestiunea necuprinderii divinului, insistând din nou asupra ei. Capitolul 9 se ocupă de reconcilierea multitudinii atributelor divine cu simplitatea lui Dumnezeu. Potrivit lui Ioan, atunci când vorbim despre Dumnezeu noi nu descriem ce anume este El în esența sau în ființa Lui (*kat' ousian*), ci fie spunem ce nu este El, fie trimitem spre o relație între Dumnezeu și altceva, sau ceva care urmează din natura Sa, fie spre o lucrare (*energeia*) a Lui. După care Ioan se ocupă cu două nume: „Cel ce este" (*ho on*) și „Dumnezeu" (*theos*). „Cel ce este" a fost auto-desemnarea lui Dumnezeu lui Moise în rugul aprins (*Iș* 3, 14 *LXX*). Acesta este „cel mai propriu dintre toate numele pe care le dăm lui Dumnezeu... pentru că ține adunată în sine toată ființa ca pe un ocean infinit și indefinit de ființă" (citind și înfrumusețând pe Dionisie[19]). În interpretarea numelui „Dumnezeu" Ioan urmează celor doi Grigorie Capadocieni, pentru care termenul *theos* descrie nu ființa lui Dumnezeu, ci lucrarea Lui, fie de alergare (*theein*), referindu-se la purtarea de grijă a providenței, fie de la arderea (*aithein*) de El a toată răutatea (cf. *Evr* 12, 29, citând *Dt* 4, 24) sau de la faptul că vede

[19] DIONISIE AREOPAGITUL, *D.n.* 5, 4 (SUCHLA, I, p. 183, 5).

(*theasthai*) toate. „Primul [din aceste nume] exprimă existența Lui, nu ființa Lui, celălalt este al lucrării Lui", comentează Ioan; epitetele formate cu alfa-privativ exprimă ceea ce nu este Dumnezeu; atribute ca bun, drept și cele asemănătoare exprimă ce urmează din natura Lui și nu ființa divină în ea însăși; titluri ca rege, domn, creator, păstor, exprimă o relație. În capitolul 11 Ioan discută imaginile corporale folosite despre Dumnezeu, susținând, pe urmele lui Dionisie și Grigorie din Nazianz, că astfel de imagini corporale scoase din ceea ce ne este familiar au un „sens ascuns", care exprimă ceva ce ne transcende (cf. *Expos.* 2, 6–9), exceptând cazul Întrupării, unde ele descriu realitatea fizică a evenimentului.

Capitolul 10 se ocupă de „unirea și distincția dumnezeiască" și rezumă învățătura lui Dionisie din *Despre numirile divine* 2, despre „uniri" și „distincții" sau „nume care unifică" și „nume care disting": numele care unifică se aplică întregii Dumnezeiri, în timp ce numele care disting se aplică fie persoanelor Treimii („Tată", „Fiu" și „Duh", „necauzat", „cauzat", „nenăscut", „născut", „purces"), fie Întrupării. Nici unul din aceste nume nu se aplică ființei divine înseși: numele de unire ne vorbesc „despre" ființa divină, iar numele de distincție indică o relație între persoanele Treimii sau un „mod de existență". Dacă învățătura este dionisiană, terminologia nu este: Ioan este mult mai aproape de Părinții Capadocieni decât de Areopagitul, care exprimă ideea că atributele divine nu cuprind ființa divină în alte moduri decât spunând că sunt „despre" sau „în jurul" lui Dumnezeu[20]. Capitolul 12 e un citat explicit din Dionisie (*Despre numirile divine* 5, 4, puțin rearanjat și completat) care dă cheia stabilirii „sensului ascuns" al expresiilor folosite despre Dumnezeu. (În *Expos. inversa*, capitolul 12 este urmat de un alt capitol, care nu se găsește în *Expos. ordinata*, a cărui primă jumătate pare să fie o

[20] *Ibid.* 2, 8 (SUCHLA, I, p. 132–133).

parafrază liberă a capitolului 7 din *Despre numirile divine*.) Capitolul 13 este despre „locul" (*topos*) lui Dumnezeu[21] și despre faptul că numai divinul este de necircumscris[22]. E un capitol care ar putea fi descris ca un set de variațiuni asupra distincției fundamentale între necreat și creat și se încheie cu o serie de afirmații despre Treime, bazate pe ceea ce s-a stabilit în secțiunea centrală a primei părți. Capitolul 14, capitolul final al primei secțiuni, rezumă învățătura de până acum, afirmând transcendența lui Dumnezeu, stabilitatea și odihna (*mone kai hidrysis*) celor Trei Persoane divine într-un mod posibil numai naturii necreate; unicitatea, simplitatea și natura nedivizată a energiei divine care străbate prin toate ființele fără să fie afectată de ele.

Astfel partea centrală a acestei prime secțiuni a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* explorează într-o mulțime de moduri natura de necuprins și de negrăit a lui Dumnezeu a Cărui natură este cu desăvârșire simplă. Acesta este contextul în care dorește Ioan să plaseze învățătura sa despre Treime.

Învățătura despre Sfânta Treime

Capitolele 5–8 formează piesa centrală a primei părți a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe*. Vom privi mai întâi prezentarea învățăturii despre Treime din *Expunere*, după care vom arunca o privire dincolo de acest text al lui Ioan înspre tratarea învățăturii despre Treime în celelalte lucrări ale sale. De fapt nu există lucrări ale lui Ioan care să trateze nemijlocit învățătura despre Treime (chiar *Epistola despre imnul Trisaghion* este în realitate despre hristologie, deși insistă pe faptul că imnul este trinitar), pentru că teologia trinitară nu mai era o temă atât de fierbinte disputată în zilele lui Ioan ca hristologia.

---

[21] Cf. *Ieșirea* 24, 10–11 (*LXX*).

[22] Cf. MAXIM, *Ambig.* 10, 38 (PG 91, 1180B–1181A), unde se afirmă că despre orice afară de Dumnezeu se poate spune că există într-un loc anume.

Dar mai întâi va fi util să oferim un context istoric pentru teologia trinitară pe care o găsim la Ioan Damaschinul. Originile teologiei trinitare stau în experiența trinitară a primilor creștini exprimată în formele lor trinitare de cult. Cultul acestora a luat forme trinitare pentru că, fără să se depărteze de monoteismul Scripturilor pe care le împărțeau cu iudeii și pe care au ajuns să le numească Vechiul Testament, creștinii au ajuns să venereze ca Dumnezeu pe Iisus, pe Care-L numeau „Domnul" și Care Îl numea El Însuși pe Dumnezeu „Tată", și făceau experiența acestui cult în „Duhul Sfânt", a Cărui dumnezeire vor ajunge să o afirme în mod consecvent. În primele veacuri limbajul trinitar a luat forma vorbirii despre Dumnezeu Tatăl împreună cu Cuvântul și Duhul Său. Primul pas spre teologia trinitară mai limpede definită pe care o găsim la Ioan Damaschinul a fost Sinodul I Ecumenic ținut la Niceea în 325, unde Fiul a fost declarat de o ființă (*homoousios*) cu Tatăl. Ar fi poate mai corect să se spună că primul pas a fost făcut odată cu recunoașterea, ceva mai târziu, a necesității folosirii unei atare terminologii, dacă e să fie salvată mărturisirea Bisericii despre Dumnezeu Unul, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Această recunoaștere a fost considerată inevitabilă de gânditorii creștini ai secolului IV, în special de Atanasie, patriarhul Alexandriei din 328 până în 373, și de cei trei Părinți Capadocieni.

Ca rezultat al luptelor lor, învățătura niceeană a consubstanțialității Treimii a fost reafirmată de Sinodul II Ecumenic întrunit la Constantinopol în 381 pentru a defini credința creștină ortodoxă, pe care împăratul Teodosie era pe cale să o facă religie oficială a Imperiului Roman. Vasile cel Mare și, pe urmele lui, cei doi Grigorie au căutat să clarifice limbajul folosit în legătură cu Treimea, limitând cuvântul *ousia* (ființă, esență) la Dumnezeirea una și folosind cuvântul *hypostasis* pentru cele Trei Persoane ale Treimii, Tată, Fiu și Duh Sfânt. Pentru a elucida această distincție au fost folosite diverse analogii: Vasile cel Mare și

Grigorie al Nyssei au comparat distincția între *ousia* și *hypostasis* cu distincția pe care o făcea Aristotel în *Categoriile* sale între ființa generică și ființa particulară sau individuală, așa cum pisicile împărtășesc natura pisicii (*ousia*), dar fiecare pisică individuală e un exemplar sau o subzistență a unei pisici (*hypostasis*). În contrast cu simplul fapt de „a fi" (*einai*, verb de la care derivă substantivul *ousia*), ei au caracterizat pe *hypostasis* drept „mod de existență" (*tropos hyparxeos*). Diferitele „moduri de existență" din Dumnezeire au fost identificate cu faptul de a fi nenăscut în cazul Tatălui, de a fi născut în cazul Fiului și de a fi purces în cazul Duhului, toate trei *hypostaseis* împărtășind însă aceeași ființă sau *ousia*. Misterul Treimii a rămas însă un mister: aceste distincții n-au fost împinse foarte departe, ele ofereau pur și simplu termeni în care să poată fi exprimată unitatea Dumnezeirii și Treimea Tatălui, Fiului și Duhului.

Limbajul lui *ousia* și *hypostasis* fixat de Capadocieni lăsa nerezolvate multe nedumeriri. Sugestia că folosirea lui *ousia* pentru unitatea lui Dumnezeu era analogă cu uzul generic al lui *ousia* putea părea să implice că *ousia* divină înseamnă genul de ființă care e Dumnezeu (sau un zeu), o sugestie căreia Părinții Capadocieni i-au rezistat constant și uniform. Pentru că, așa cum l-am văzut deja pe Ioan explicând, ființa divină este cu desăvârșire incognoscibilă: nu știm ce gen de ființă este Dumnezeu, știm numai ce nu este El, și cum anume intră în legătură cu noi prin lucrările Lui. Dar aceasta implică faptul că ființa divină este dincolo de compoziție, fiindcă aceasta este ceva ce noi putem înțelege, și dacă ființa divină este dincolo de compoziție, este și una simplă (a se vedea argumentele lui Ioan din *Expos.* 9, 2–6). Un mod în care Vasile clarifică aceasta apare regulat atunci când el explică că termenul *homoousion* nu înseamnă că există o *ousia* divină anterioară persoanelor divine sau că există o *ousia* divină aflată la baza lor; ci mai degrabă *ousia* divină este *ousia* Tatălui, pe care o împăr-

tășește Fiului născându-L și Duhului purcezându-L[23]. De fapt Vasile insistă asupra faptului că termenul *homoousion* este el însuși un termen relațional: a spune că Fiul este *homoousios* cu Tatăl înseamnă a afirma ceea s-a numit „o continuitate de ființă deplină și neîntreruptă"[24] între Tatăl și Fiul. A afirma că două ființe sunt de-o-ființă nu putea însemna că ele erau frați (cum sugerau sarcastic unii polemiști arieni), pentru că *homoousios* implică o relație de derivare[25]. Unitatea *ousiei* pe care o salvează termenul *homoousios* se manifestă în lucrarea (*energeia*) divină unică care vine de la Tatăl, prin Fiul și este primită în Duhul Sfânt[26]; închinarea omenească adusă lui Dumnezeu ca răspuns la această unică lucrare (*energeia*) dumnezeiască își are originea în Duhul Sfânt și trece prin Fiul spre Tatăl.

Teologia capadociană despre Treime a fost elaborată în opoziție cu arianismul sau, mai exact, în opoziție cu eunomianismul anomeu înțeles de Capadocieni ca o reînviere a arianismului care nega că Fiul ar putea împărtăși în vreun mod inteligibil *ousia* Tatălui și uneori trăgea concluzia — explicită în cazul lui Arie însuși — că în timp ce Dumnezeu Tatăl este necreat, Fiul este creat *ex nihilo*. Răspunsul capadocian a articulat un simț strict al misterului ființei divine, un mister care rămâne chiar atunci când vorbim de nașterea consubstanțială a Fiului și de purcederea consubstanțială a Duhului Sfânt. Așa cum remarca Grigorie din Nazianz: „Ce este atunci purcederea? Spune-mi tu ce este nenașterea Tatălui și eu îți voi explica nașterea Fiului și purcederea Duhului. Și vom delira amândoi aplecându-ne să străbatem tainele lui Dumnezeu"[27]. Cu toate aceste foarte

---

[23] A se vedea VASILE CEL MARE, *Ep.* 52 (DEFERRARI, I, p. 330).

[24] STEAD, 1974, p. 249 (citat și puțin revizuit, ROBERTSON, 1892, p. XXXII).

[25] VASILE CEL MARE, *Ep.* 52 (DEFERRARI, I, p. 332–334).

[26] A se vedea VASILE CEL MARE, *Spir.* 8, 19, 42–45; 16, 37, 18–20; 16, 39, 15–16 (PRUCHE).

[27] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 31, 8, 16–19 (GALLAY; trad. Wickham, p. 283).

curând au apărut diferențe în modul în care Apusul și Răsăritul au înțeles locul Duhului Sfânt în Treime. În timp ce Răsăritul afirma că Fiul derivă de la Tatăl prin naștere, în timp ce Duhul derivă de la Tatăl prin purcedere (învățătură afirmată în așa-numitul Crez niceo-constantinopolitan din 381, pe care savanții îl socotesc acum în general legat de Sinodul Ecumenic ținut la Constantinopol în 381, deși nu avem nici un indiciu despre el până la citarea sa la Sinodul de la Chalcedon din 451)[28], Apusul a tins să spună că Fiul derivă numai din Tatăl singur, iar Duhul și din Tatăl și din Fiul[29]. Aceste diferențe au condus în cele din urmă la controversa despre *Filioque*, care rămâne o chestiune de dispută ce separă creștinătatea răsăriteană și apuseană până astăzi, și ale cărei începuturi pot fi detectate în scrierile lui Ioan.

După Capadocieni, controversa despre Treime a căzut cel puțin în ce privește Răsăritul pe planul doi, fiind înlocuită de controversa privitoare la hristologie. Această controversă bântuit de la sfârșitul secolului IV și a fost o preocupare a tuturor Sinoadelor Ecumenice din epoca Părinților Capadocieni până în timpul lui Ioan Damaschinul; o vom discuta în detaliu mai jos. Dar controversa privitoare la înțelegerea lui Hristos a avut repercusiuni pentru teologia trinitară, îndeosebi după Sinodul de la Chalcedon, care a exploatat în definiția hristologică distincția capadociană între *hypostasis* și *ousia* (echivalată cu *physis*, natură). Deoarece controversa pe care Chalcedonul a dezlănțuit-o, nu în cele din urmă cu privire la semnificația unor termeni ca *ousia*, *physis*, *hypostasis* și *prosopon*, a avut în mod limpede implicații pentru teologia trinitară exprimată ea însăși în această terminologie. Din păcate suntem în mare măsură în ceață cu privire la speculația trinitară în secolul VI, lucru chinuitor, ecouri ale unei astfel de speculații s-ar auzi în

---

[28] KELLY, 1972, p. 296–332.

[29] De ex., AUGUSTIN, *Serm.* 52, 2, 2 (PL 38, 355C), sau așa-numitul Crezul atanasian, *Quicunque vult*, 22–23 (KELLY, 1964, p. 130).

scrierile lui Maxim și ale lui Ioan Damaschinul: dar ce anume sunt aceste ecouri rămâne neclar. Principalul motiv e că astfel de speculații par să fi fost cele mai intense în cercuri neconsiderate ortodoxe și drept urmare n-au fost păstrate pentru generațiile ulterioare. Între așa-numiții monofiziți speculația trinitară a făcut ca unii dintre ei să fie etichetați drept „triteiști". O speculație trinitară pare să fi existat și în cercurile evagriene, dar despre ea suntem și mai mult în întuneric.

Ideile triteiste printre monofiziți[30] par să fi fost la origine mai mult filozofice decât teologice. Argumentele filozofice prezentate de cel mai mare avocat al „triteismului" (termen folosit de adversarii lor), Ioan Filopon, au fost păstrate în originalul grec (mai degrabă decât în traducerea siriacă, cum este cazul cu cele mai multe lucrări monofizite) de către Ioan Damaschinul însuși în apendicele său la capitolul 83 despre monofiziți al tratatului *Despre erezii*[31]. În acest extras din *Diaitetes* („Arbitrul"), preocupat în principal de chestiuni hristologice, Filopon argumentează că termenii *ousia* și *hypostasis* sunt sinonimi și ambii sunt folosiți în două feluri: mai întâi, pentru a denumi natura sau substanța comună, iar, în al doilea rând, pentru a desemna natura sau substanța individuală. Natura comună se realizează în natura individuală și, întrucât este realizată în această natură individuală, ea nu mai este comună nici unui alt individ. Nu numai că naturii comune îi este imposibil să existe aparte de individ, ea nu are o existență independentă și este desigur o construcție a minții care-și formează o concepție despre natura comună abstrăgând-o din indivizi. Când ajunge la chestiunea sensului lui *hypostasis* (pe care, cum am văzut, monofiziții o socoteau identică cu *physis* în uzul său

[30] A se vedea EBIED *ET AL.*, 1981, p. 25, și întreaga secțiune de la p. 20–33, pe care se bazează expunerea de mai sus. A se vedea și CHADWICK, 1987, p. 54.

[31] Pasajul din *Diaitetes* al lui FILOPON e păstrat și în *Doct. Patr.* 36 (DIEKAMP, p. 272–283).

hristologic), Filopon susține că *hypostasis* și *physis* sunt aproape identice, *hypostasis* distingându-se de *physis* prin aceea că aceasta cuprinde nu numai natura comună realizată într-un individ, ci și proprietăți speciale care aparțin acelui individ (cf. *Haeres.* 83, addit. 93–95)[32]. De aici rezultă că mărturisirea Bisericii despre Treime ca existând în trei *hypostasis* și o singură *ousia* echivalează cu a spune că în Treime e potrivit să vorbim de trei *ousiai* sau *physeis* și că unitatea naturii afirmată despre Dumnezeu e o unitate pur intelectuală, o abstracțiune. Această poziție susținută de monofiziți ca Ioan Filopon, ca și pozițiile încă mai extreme care vorbesc de trei Dumnezei sau Dumnezeiri[33], au fost atacate de confrații lor monofiziți. Pentru ortodocși aceasta a servit drept o lecție despre primejdiile filozofiei, întrucât secolul VI asistase la o reînviere a interesului față de Aristotel, în care Filopon a jucat un rol major. Un ecou al unei astfel de reacții ortodoxe la primejdia unui triteism de inspirație filozofică avem într-una din lucrările Damaschinului în care, atacând noțiunea de „naturi particulare" a lui Filopon, face o referință ironică la „Sfântul vostru Aristotel" (*Iac* 10, 13).

După ce am zugrăvit fundalul istoric, să ne întoarcem la prezentările teologiei trinitare pe care le găsim în scrierile lui Ioan, ocupându-ne mai întâi de lunga secțiune trinitară din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Ioan își începe prezentarea învățăturii despre Treime stabilind unitatea lui Dumnezeu (*Expos.* 5), după care continuă analizând Cuvântul lui Dumnezeu (*Expos.* 6) și Duhului lui Dumnezeu (*Expos.* 7). Ceea ce surprinde în această discuție este întemeierea ei pe primele capitole ale *Marii cuvântări catehetice* a lui Grigorie al Nyssei (prologul și capitolele 1–4). Ioan urmează ordinea prezentării lui Grigorie; la început îl

[32] O distincție asemănătoare cu cea între *hypostasis* și *prosopon* făcută de Teodor din Raith; a se vedea mai sus, p. 85.

[33] A se vedea EBIED *ET AL.*, 1981, p. 25, n. 79.

condensează și parafrazează, dar când ajunge să trateze despre Duhul Sfânt, îl urmează îndeaproape pe Grigorie. E o abordare care pornește de la unitatea lui Dumnezeu (înțeleasă pe urmele Noului Testament și teologiei preniceene ca Dumnezeu Tatăl), după care desfășoară ca din interiorul acestei unități pe Cuvântul și Duhul, explicitând astfel natura simplă a lui Dumnezeu ca una treimică.

Unitatea lui Dumnezeu este afirmată în repetate rânduri printr-o serie de citate din Scriptură: prima din cele zece porunci (*Ieș* 20, 2–3); afirmația unității lui Dumnezeu de la începutul lui *Shema:* „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul tău este un singur Domn" (*Dt* 6, 4); afirmația profetului Isaia că „Căci Eu, Dumnezeu, sunt Cel dintâi și eu sunt Cel de pe urmă, și afară de Mine nu este alt Dumnezeu" (*Is* 44, 6; 43, 10); și, în fine, din Noul Testament, începutul rugăciunii arhierești a lui Iisus — „Aceasta este viața veșnică, să Te cunosc pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat" (*In* 17, 3). Această repetată mărturie biblică, predominat din Vechiul Testament, pentru unitatea și unicitatea lui Dumnezeu, Ioan nu a găsit-o la Grigorie al Nyssei; este propriul său accent și ea îl conduce la argumentul cu care își încheie Grigorie prologul său, și anume că în Dumnezeu nu poate exista nici o deosebire (*diaphora*) și drept urmare Dumnezeu este Unul[34], dar punctul de plecare al lui Ioan este Biblia. E greu de evitat gândul că Ioan începe cu această puternică afirmare a monoteismului biblic cu un ochi spre evrei și poate, mai ales, spre musulmani. El își începe expunerea învățăturii despre Treime clarificând cu prisosință faptul că aceasta e o învățătură despre Dumnezeu Unul proclamat de Scripturi.

Capitolul următor argumentează că Dumnezeu nu este lipsit de un Cuvânt (ori „irațional": cuvântul grec *alogos* însemnând ambele). Grigorie continuă susținând că acest

[34] GRIGORIE AL NYSSEI, *Or. catech.* prol. (MÜHLENBERG, 7, 1–8, 9, parafrazat).

cuvânt nu este ca și cuvântul unui om (pentru că analogia implică atât asemănare, cât și deosebire), „întrucât firea/natura noastră e supusă stricăciunii și slabă, prin urmare viața ei este trecătoare, puterea ei nu este reală și cuvântul ei este instabil"; dar aceste limitări nu se aplică „ființei transcendente". „Astfel așa cum firea noastră e pieritoare și are un cuvânt pieritor, tot așa și firea nestricăcioasă și care dăinuie veșnic are un cuvânt care subzistă veșnic"[35]. Ioan reproduce acest argument într-un mod mult mai concis, folosind un limbaj tehnic care nu se găsește la Grigorie:

> „Acest Dumnezeu Unul și Unic nu este însă fără Cuvânt [*alogos*]. Dar având un Cuvânt, nu va avea unul nesubzistent/neipostatic [*anypostatos*], nici care a început sau care va înceta să existe. Căci n-a existat un timp când Dumnezeu a fost fără Cuvânt, ci El Își are pururea Cuvântul Său născut din El Însuși, nu unul nesubzistent și revărsându-se în aer potrivit cuvântului nostru, ci subzistent în sine/enipostatic [*enypostatos*], viu, desăvârșit, nu înaintând în afara Lui, ci fiind pururea în El" (*Expos.* 6, 2–7).

Restul capitolului elaborează această diferență între cuvântul omenesc, care nu e propriu-zis distinct de mintea umană și autosubzistent, și Cuvântul dumnezeiesc care participă deplin la ființa lui Dumnezeu și este autosubzistent: mare parte din această secțiune e preluată aproape cuvânt cu cuvânt din *Cuvântarea catehetică* a lui Grigorie al Nyssei[36].

În capitolul următor Ioan extinde această analogie și susține că acest Cuvânt trebuie să aibă un Duh, așa cum cuvântul nostru nu este lipsit de suflare (*pneuma* în limba greacă însemnând atât suflare, cât și vânt sau duh). Aici Ioan îl urmează foarte aproape pe Grigorie al Nyssei, înfrumusețând pur și simplu pe ici pe acolo limbajul lui

---

[35] *Ibid.* 1 (9, 1–3. 8–11).

[36] Cf. *Expos.* 6, 11–20, cu GRIGORIE AL NYSSEI, *Or. catech.* 1 (MÜHLENBERG, 11, 12–12, 3).

Grigorie. Grigorie însuși urma aici fratelui său mai vârstnic, Vasile, care dezvoltase și el analogia Cuvântului și Duhului ca vorbire și suflare a lui Dumnezeu, numai că la Dumnezeu vorbirea (sau cuvântul) și suflarea (sau duhul) au o permanență și o realitate distinctă pe care vorbirea și suflarea omenească nu le au[37]. Argumentul este paralel cu cel din capitolul anterior și modificările aduse lui Grigorie de Ioan (deși aici îl urmează mult mai îndeaproape decât înainte) sunt similare, limitându-se la introducerea unui limbaj mai precis, nu în ultimul rând la conotațiile mai precise ale cuvintelor *anypostatos* (pe care Grigorie îl folosește) și *enypostatos* (pe care nu-l folosește). În pasajul care definește natura Duhului ca „putere ființială, contemplată ea însăși ca din ea însăși [adică, Dumnezeu] în subzistența [*hypostasis*] ei proprie, neputând fi separată de Dumnezeu, în Care este, nici de Cuvântul, pe Care-L însoțește..."[38], Ioan inserează o frază importantă: „care iese din Tatăl și odihnește în Cuvântul pe Care-L manifestă". Această mai mare precizare despre purcederea Duhului și relația Lui cu Fiul va fi dezvoltată mai departe în capitolul următor din *Expunere exactă a credinței ortodoxe* și exprimă cu precizie natura purcederii Duhului în limbajul la care Ioan revine de mai multe ori în celelalte scrierii ale lui. Restul capitolului 7 își extrage argumentarea din capitolele 3 și 4 ale *Cuvântării catehetice* a lui Grigorie al Nyssei, în care Grigorie se întoarce la tema sa din deschidere (omisă de Ioan) a modului în care trinitarianismul creștin este o cale de mijloc între monoteismul strict al iudaismului și politeismul păgânismului („elenism"), în care erorile amândoura sunt îndepărtate și e afirmat ceea ce este adevărat în ele — credința iudaică în unitatea Dumnezeirii și „simpla distincție a ipostaselor [*hypostaseis*]" păgână.

---

[37] Cf. VASILE CEL MARE, *Spir.* 16, 38, 29–36; 18, 46, 1–9 (PRUCHE).

[38] GRIGORIE AL NYSSEI, *Or. catech.* 2 (MÜHLENBERG, 13, 5–12); cf. *Expos.* 7, 18–25.

Această introducere în învățătura despre Treime în care, pe urmele argumentării primelor cinci capitole ale *Marii cuvântări catehetice* a lui Grigorie al Nyssei, treimea persoanelor (ipostaselor) este desfășurată în interiorul unității Dumnezeirii, este urmată în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* de o discuție mult mai lungă a teologiei trinitare. Dar înainte să ne îndreptăm spre această discuție mai mult tehnică, merită să reflectăm asupra a ceea ce am aflat în capitolele 5–7. Am remarcat deja că prefațând parafraza *Cuvântării catehetice* a lui Grigorie cu o puternică afirmare a unității lui Dumnezeu, Ioan poate foarte bine să etaleze o anume sensibilitate față de obiecțiile iudaice și musulmane la adresa învățăturii creștine despre Treime. Mi se pare plauzibil să afirm că acest lucru e confirmat de alegerea prezentării făcute de Grigorie teologiei trinitare în termenii lui Dumnezeu și a Cuvântului și Duhului Său, pentru că o astfel de abordare exploatează înțelegerea lui Dumnezeu din Scripturile Vechiului Testament, pe care creștinii le împart cu evreii și musulmanii. În ultimul capitol am remarcat că în expunerea lui despre islam din *Despre erezii* 100, Ioan argumentează împotriva acuzării creștinilor că ar fi „asociatori" plecând de la faptul că în *Coran* se recunoaște că Dumnezeu are atât Cuvânt, cât și Duh. Exploatând familiarizarea sa cu controversa probabil deja vie în islam despre faptul dacă atributele lui Dumnezeu, mai ales Cuvântul Său (și prin analogie Duhul Lui), trebuie privite drept necreate sau create, Ioan arată că pe mărturia Coranului însuși învățătura creștină despre Treime n-ar trebui să atragă creștinilor acuza de „asociatori". Acest lucru sugerează că Ioan a decis să-și bazeze capitolele introductive ale învățăturii sale despre Treime din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* pe capitolele de început ale *Cuvântării catehetice* a lui Grigorie ala Nyssei tocmai pentru că o prezentare în termenii de Dumnezeu împreună cu Cuvântul și Duhul Lui stabilea un teren comun cu evreii și musulmanii, care erau critici față de trinitarianismul creștin. Când vom lua în considerare ico-

noclasmul, vom găsi și alte dovezi pentru un dialog creștino-iudeu care căuta teren comun la sfârșitul secolului VII.

Capitolul 8, unul din cele mai lungi ale *Expunerii exacte a credinței ortodoxe*, prezintă o expunere mai tehnică a învățăturii trinitare. În această prezentare mai tehnică Ioan se inspiră în principal din Părinții Capadocieni, dar reproduce și câteva din accentele caracteristice ale teologiei trinitare alexandrine, așa cum se găsesc la Atanasie, Didym și Chiril. Dar Ioan trece dincolo de aceasta și, depinzând în parte de Leonțiu din Bizanț și Teodor din Rait, folosește în contextul teologiei trinitare ceva din limbajul caracteristic definiției de la Chalcedon (care e desigur o expunere *hristologică*), introducând prin aceasta limpeziri suplimentare care au devenit de atunci încoace parte a moștenirii ortodoxiei. Capitolul 8 se împarte în patru secțiuni. Prima din acestea (*Expos.* 8, 2–95) începe prin a reitera credința creștină în Dumnezeu Unul, negrăit și transcendent, după care introduce noțiunea de Treime și începe să expună învățătura despre Treime în legătură cu Tatăl și cu Fiul, ceea ce conduce la o discuție despre diferența dintre naștere și creație. A doua secțiune (*Expos.* 8, 96–171) discută natura nașterii dumnezeiești (și de asemenea a purcederii) folosind diverse analogii tradiționale, îndeosebi cea a luminii și focului, explicitând și expunând anterior distincția între două cuvinte grecești foarte apropiate, adeseori confundate în literatură anterioară, *agennetos* („nenăscut") și *agenetos* („nedevenit", „necreat")[39]. Secțiunea a treia (*Expos.* 8, 172–222) este despre Duhul Sfânt și despre natura purcederii Sale și se încheie argumentând că Treimea nu este compusă din (*ek*) trei ipostase, ci este o *ousia* (ființă) simplă care există în (*en*) trei ipostase. Secțiunea finală (*Expos.* 8, 223–297) discută

[39] Distincția *agennetos* — *agenetos* e discutată din nou, într-un context hristologic, în *Expos.* 80. După FRAIGNEAU-JULIEN (1961, p. 198), această distincție ar fi fost făcută prima dată în mod explicit de Pseudo-Chiril. Dar, plecând de la demonstrația Vassei Conticello, introducerea acestei distincții trebuie să-i fie atribuită lui Ioan.

natura unității divine și introduce pentru prima oară în teologia trinitară termenul *perichoresis* („întrepătrundere")[40].

Prima parte a capitolului 8 al *Expunerii* începe cu o mărturisire de credință în Dumnezeu atent construită și care începe cu primele patru cuvinte (în limba greacă) ale Crezului niceo-constantinopolitan în forma sa sinodală, nu în cea liturgică (adică la persoana întâi plural, nu la persoana întâi singular): „Cred*em* în Unul Dumnezeu". Aceasta e urmată de o lungă listă de atribute dumnezeiești: mai întâi cele cu alfa-privativ („neînceput, necreat, nenăscut etc."), cele care exprimă transcendența lui Dumnezeu mai presus de toate (și care încep în general cu „atot, atoate", *panton:* „creatorul *tuturor* celor văzute și nevăzute, cel care ține la un loc și menține *toate*"), urmate de o serie care exprimă transcendența lui Dumnezeu prin folosirea prefixului „dionisian" *hyper-* („mai presus de ființă, mai presus de dumnezeire, mai presus de bine, mai presus de plinătate etc."). Această listă cedează apoi locul alteia prefixată cu termenul *auto-* și care exprimă ideea că Dumnezeu este sursa originară (în analogie cu formele platonice) a acestor calități („lumina însăși, bunătatea însăși, viața însăși, ființa însăși"); și care la rândul lor cheamă o serie de afirmații ale unității lui Dumnezeu („o ființă, o dumnezeire, o putere, o voință etc.") punct în care subiectul propoziției finale a frazei (pentru că e o singură frază de douăsprezece rânduri) introduce o mărturisire trinitară: „cunoscută și închinată cu o unică închinare, crezută și adorată de toată creația rațională, în Trei Ipostase unite în mod necontopit și distincte în mod nedisociat, ceea ce este un lucru paradoxal" (*Expos.* 8, 23–26). Ecourile definiției de la Chalcedon sunt inconfundabile — „cunoscută" (*gnorizomenen*), „în mod necontopit" (*asynchytos*) — și sugerează transferul terminologiei hristologice la teologia trinitară, transfer care-și găsește

[40] A se vedea FRAIGNEAU-JULIEN, 1961, p. 390, și PRESTIGE, 1952, p. 280–281; 294–295.

apogeul în termenul *perichoresis*. Cele „trei ipostase desăvârșite" sunt numite acum: „Tată, Fiu și Duh Sfânt", în care am fost botezați în acord cu porunca Domnului care este citată (*Mt* 28, 19). Această mărturisire de credință atent construită recapitulează învățătura despre Dumnezeu de la începutul *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* turnată acum în forma unei mărturisiri, mai degrabă decât a unui argument, astfel încât ia aproape forma unei aretalogii. A.D. Nock a remarcat odată că „aretalogiile dau detalii concrete"[41], insistând de aceea pe o atenție concentrată pe detaliu; *mutatis mutandis* aceeași remarcă e valabilă și aici.

Credința în „Unul Tatăl" este acum mărturisită și numele Lui sunt definite: „Obârșie și Cauză a toate, nu născut din cineva, ci singur necauzat și nenăscut și făcător a toate, Tată prin fire/natură al singurului Fiu Unul-Născut al Său, al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, și Emitent al Preasfântului Duh", termenul „emitent" (*proboleus*) fiind luat de la Grigorie din Nazianz[42]. Ioan trece repede la mărturisirea „într-Unul Fiul", pe care o începe citând din Crezul niceo-constantinopolitan. El comentează că „născut înainte de toți vecii" înseamnă că această naștere este „atemporală și fără început". Și Ioan continuă lista celorlalte atribute ale Fiului, accentuând coexistența veșnică a Tatălui și a Fiului și afirmând fecunditatea veșnică a lui Dumnezeu — „Fiindcă e cu neputință să spunem că Dumnezeu e lipsit de fecunditatea naturală, iar fecunditatea înseamnă a naște din El Însuși, adică din ființa proprie, ceva asemănător potrivit firii/naturii" (*Expos.* 8, 48–50) — urmând în aceasta lui Atanasie și Chiril. Evocă argumentele antiariene ale lui Atanasie care excludeau orice element de temporalitate din nașterea Fiului, arătând că faptul de a admite așa ceva ar introduce o schimbare în ipostasa (*hypostasis*) Tatălui. Creația nu este, desigur, veș-

[41] NOCK, 1972, p. 964.

[42] De ex., GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 29, 2, 15 (GALLAY).

nică, dar acest fapt nu introduce o schimbare în ființa dumnezeiască, deoarece creația este exterioară ființei dumnezeiești, spre deosebire de naștere, care este din ființa lui Dumnezeu: iarăși o distincție de care făcuse mare caz Atanasie[43]. Urmează o scurtă discuție despre diferența dintre a face și a naște, atât umane, cât și divine: printr-un act al voinței Dumnezeu creează din nimic creaturi care, deoarece sunt din nimic, nu sunt coeterne cu El, în timp ce creația umană are nevoie de un material preexistent și este un proces ce implică un plan și proiect, apoi muncă și osteneală, adeseori nereușind să fie dusă la bun sfârșit. Dumnezeu naște propriul Său Cuvânt ca pe o ființă desăvârșită fără început și fără sfârșit, pe când oamenii nasc în timp ființe ele însele suspuse stricăciunii și morții, într-un proces în care bărbatul și femeia au nevoie fiecare de celălalt. Atât la creație, cât și la naștere, există o diferență fundamentală între activitatea umană și divină, ultima având loc în veșnicie, în afară de timp, dincolo de orice constrângeri de necesitate, iar cea dintâi fiind limitată de condiții de timp și marcată de necesitate — o distincție accentuată de Atanasie în tratatul său din tinerețe *Despre Întrupare*[44].

Secțiunea a doua începe reamintind învățătura Bisericii Catholice și Apostolice că Tatăl și Fiul sunt coeterni, Fiul Unul-Născut fiind născut într-un mod aflat dincolo de timp, flux, patimă ori înțelegere. E un lucru care poate fi întrezărit numai prin analogii care nu sunt la înălțimea realității divine. Ioan stăruie cel mai mult pe analogia coexistenței luminii și a focului, inspirându-se probabil din Chiril sau poate din tratatul *Contra lui Eunomiu* al lui Vasile cel Mare[45], deși analogia este veche, urcând cel puțin până la apologeții secolului II. Lumina vine din foc, dar simultan cu aprinderea focului; astfel analogia exprimă o derivare simultană.

---

[43] A se vedea LOUTH, 1989 *b*.

[44] Cf. ATANASIE, *Inc.* 2 (THOMSON, p. 136–138).

[45] Cf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Thes.* 5 (PG 75, 61BC. 72CD); VASILE CEL MARE, *Eun.* 2, 26–29 (SESBOÜÉ).

Totuși analogia nu este la înălțimea realității divine, întrucât lumina nu are propria ei *hypostasis*, alături de cea a focului, ci este mai degrabă o proprietate naturală a focului, în contrast cu relația Fiului față de Tatăl (*Expos.* 8, 104–107). Cuvântul e numit și „strălucire" și „întipărire a *hypostasis*-ului Tatălui" (*apaugasma* și *charakter*, cf. *Evr* 1, 3), ceea ce exprimă iarăși derivarea simultană din Tatăl, dar nu realitatea ipostatică a Fiului. El este numit și unul-născut (cf. *In* 1, 14; *1 In* 4, 9) „pentru că S-a născut Singur din Singur Tatăl în chip singur" (*Expos.* 8, 112), ceea ce îl face pe Ioan să remarce că și Duhul derivă din veci din Tatăl „dar nu prin naștere, ci prin purcedere" (*Expos.* 8, 115). Nașterea și purcederea sunt numite „moduri de existență" (*tropoi hyparxeos*) și ambele sunt cu neputință de cuprins și de cunoscut. Noțiunea de *tropoi hyparxeos* e ilustrată de analogia cu Adam, Eva și Set, toți consubstanțiali, întrucât Eva și Set au derivat din Adam dar cu „moduri de existență" diferite, deoarece Adam a fost nenăscut (fiind făcut de Dumnezeu), pentru că Eva a fost scoasă din coasta lui Adam (și, prin urmare, a fost și ea nenăscută), iar Set a fost născut (fiind fiul lui Adam). Această analogie împrumutată de la Grigorie din Nazianz[46] ilustrează felul cum trei ființe consubstanțiale pot avea moduri de existență diferite. Aceasta îl conduce pe Ioan să discute diferența dintre cele două cuvinte grecești care diferă între ele numai printr-o singură literă: *agenetos* și *agennetos*. Primul înseamnă ceea ce n-a devenit și introduce o distincție la nivelul ființei; ultimul înseamnă ceva ce n-a fost născut și nu indică o deosebire de ființă, pentru că în fiecare specie de ființe vii a existat una care a fost prima și nenăscută, dar ființele născute din ea participă la aceeași ființă. Primul cuvânt se aplică fiecăreia din persoanele Dumnezeirii (și la nimic altceva), pe când în Dumnezeire ultimul cuvânt se aplică numai la Tatăl. Ioan remarcă în continuare

[46] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 31, 11 (GALLAY).

că termenul „Tată" nu este de fapt aplicat în mod analogic persoanei divine, ci exact invers: el se aplică propriu-zis lui Dumnezeu Tatăl și numai în mod derivat paternității umane, o remarcă făcută deja de Atanasie și Vasile[47], și inspirată din *Efeseni* 3, 14–15, verset pe care-l citează Ioan.

Continuă apoi să discute alte două chestiuni: ce anume înseamnă a spune că Tatăl este principiul sau începutul (*arche*) Fiului și că Tatăl este mai mare decât Fiul (cf. *In* 14, 28: ultima avea să preocupe teologii bizantini din secolele XI–XII) și, de asemenea, ce anume înseamnă afirmația din *Evrei* 1, 2 că „prin El [adică prin Fiul] au fost făcute veacurile" (cu ecou în Crez). Ambele chestiuni sunt clarificate prin referire la analogia focului și a luminii. Prima este lămurită printr-o referire la precedența Tatălui în interiorul Dumnezeirii în virtutea faptului că este „izvor" (*pege*) și „cauză" (*aition*); Ioan nu ia în considerare explicația faptului că Tatăl e mai mare în raport cu Fiul, ci în virtutea stării de întrupat a Fiului. A doua chestiune e clarificată prin ideea că Tatăl nu creează veacurile prin Fiul ca și cum Fiul ar fi un fel de instrument, pentru că Fiul este o putere naturală și reală (*enypostatos*). Secțiunea se încheie cu precizarea că nici o imagine nu poate fi găsită în creație pentru „modul [de existență al] Sfintei Treimi" (*Expos.* 8, 165–166) din pricina contrastului absolut între simplitatea și veșnicia senină a Dumnezeirii și caracterul compus și schimbător al creației din nimic.

A treia secțiune începe reamintind articolul din Crezul niceo-constantinopolitan, la care Ioan face însă două (sau poate trei) adăugiri. Rândurile de deschidere ale acestei secțiuni sună (cu adăugirile în italice): „Credem și într-*Un* Duh Sfânt, Domnul și de viață Făcătorul, Care purcede din Tatăl și *odihnește în Fiul*, Care este coînchinat și coslăvit

[47] ATANASIE, *Ar.* 1, 23 (BRIGHT, p. 25, 5–9); VASILE CEL MARE, *Eun.* 2, 23, 41–49 (SESBOÜÉ).

împreună cu Tatăl și cu Fiul *ca de-o-ființă și coetern.*" Adăugirile sunt demne de remarcat: prima aduce pur și simplu acest articol în rând cu celelalte articole din Crez care mărturisesc pe *Unul* Dumnezeu Tatăl și pe *Unul* Domn Iisus Hristos; ultima explică ceea ce s-a socotit întotdeauna că este implicit în acest articol al Crezului (începând cu scrisoarea către papa Damasus a Părinților Sinodului din Constantinopol ținut în 382, care explica izbânda din 381[48]), și anume că Duhul Sfânt este *homoousios* [de-o-ființă], consubstanțial, cu Tatăl și cu Fiul.

Cel mai interesant este însă adaosul din mijloc „și odihnește în Fiul". Acesta trebuie să fie luat împreună cu ceea ce spune Ioan ceva mai încolo (*Expos.* 8, 289–293) despre purcederea Duhului, unde el refuză să spună că Duhul este „din Fiul" (*ek tou Hyiou*) deși El este numit „Duhul Fiului", derivând acest din urmă titlu din faptul că El „se face arătat și ne este dăruit prin Fiul". În sprijinul acesteia Ioan citează cuvintele lui Iisus către ucenici când le-a dat Duhul Sfânt în prima duminică de după Înviere (*In* 20, 22). Fraigneau-Julien[49] mărturisește că găsește o foarte strânsă analogie în ceea ce el privește drept învățătura lui Pseudo-Chiril despre purcederea Duhului Sfânt de aici și ceea ce a fost avansat de către Maxim într-unul din *opusculele*[50] lui, unde replica la plângerile teologilor bizantini referitoare la învățătura apuseană a dublei purcederi a Duhului Sfânt (care la începutul secolului VIII începea să prindă rădăcini în afara Spaniei vizigote)[51]. Răspunsul irenic dat de Maxim

---

[48] A se vedea scrisoarea episcopilor adunați în Constantinopol (TANNER, 1990, 28, 19–27. 34–36).

[49] FRAIGNEAU-JULIEN, 1961, p. 201.

[50] MAXIM, *Opusc.* 10 (PG 91, 133A–137C; scurta discuție a dublei purcederi este la 136AB). Pentru o discuție recentă a acestei lucrări, a se vedea LARCHET, 1998, p. 11–75, deși nu pot să fiu de acord cu întreagă analiza savantă făcută de Larchet acestei probleme.

[51] Deși Biserica Romei n-a încorporat pe *Filioque* în Crez până la 1014, la presiunea împăratului ottonian Henric II (SWETE, 1876, p. 225; VISCHER, 1981, p. 51), ea era în mod limpede preocupată doctrina lui *Filioque* (pe

teologilor bizantini a fost că, deși este cert că Duhul purcede din Tatăl și nu din altcineva, pentru expresia că Duhul purcede din Tatăl prin Fiul există autoritatea lui Chiril al Alexandriei și în acest mod trebuie luat felul apusenilor de a vorbi despre Duhul[52]. Răspunsul lui Ioan e întrucâtva diferit; afară de refuzul lui „din Fiul" (care poate fi pur și simplu o parte a explicației lui la modul în care poate fi Duhul numit Duh al Fiului, ca și al Tatălui, după cum arată contextul), el pare să nu știe nimic despre *Filioque* și pare să abordeze o problemă întrucâtva diferită: și anume, dat fiind că în Treime Tatăl este singurul principiu (*arche*), care este atunci relația Duhului cu Fiul, din Care El nu derivă (în esență o problemă pentru teologia greacă)[53]? Explicația lui Ioan aici, cu referire la *Ioan* 20, 22, sugerează că el face o distincție între ceea ce este adevărat în *theologia* și ceea ce este adevărat în *oikonomia:* în *theologia* Duhul purcede din Tatăl și nu din Fiul; dar în *oikonomia* El este dăruit de Fiul și de aceea este numit Duh al Fiului. Trebuie spus însă că analogia despre soare, razele lui și strălucirea pe care o dă îndată pledează mai degrabă împotriva acestei interpretări (*Expos.* 8, 293–296).

În „modificarea" formulei crezului el vorbește despre Duhul Care purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul; în extinderea pasajului din *Cuvântarea catehetică* a lui Grigorie al Nyssei din capitol anterior despre Duhul el vorbise despre Duhul ca „ieșind din Tatăl și odihnindu-Se în Cuvântul și manifestându-L pe Acesta, neputând fi separat nici de Dumnezeu, în Care este, nici de Cuvântul, pe Care-L însoțește" (*Expos.* 7, 19–22). Aici Ioan aduce în înțelegerea purcederii Duhului Sfânt limpeziri hotărâtoare

---

care o susținea), cum se vede din florilegiul despre *Filioque* ținut în scrinium-ul papal cel mai târziu în 774/775, când a fost copiat arhetipul codicelui *Parisinus Graecus 1115;* a se vedea ALEXAKIS, 1996, p. 71–85.

[52] Cf. sugestia similară a Conciliului de la Ferrara-Florența în 1439; TANNER, 1990, 526, 31–527, 10 (text grec).

[53] GRÉGOIRE (1969, p. 715) spune ceva asemănător.

pentru teologia ortodoxă ulterioară[54]. Ideea că Duhul este în Fiul, așa cum Fiul este în Tatăl, poate fi găsită la Atanasie și Didym cel Orb[55]. Atanasie însă nu folosește nici un verb, iar Didym (sau oricine ar fi scris tratatul *Despre Treime* atribuit lui) folosește verbul ioaneic „rămâne"[56] pentru a spune că Duhul „rămâne" (*menei*) în Fiul. Dar Didym folosește și verbul „a se odihni" (*anapauein*) într-un pasaj în care comentează *Isaia* 11, 2. José Grégoire a sugerat că ideea Duhului care odihnește în Fiul derivă din exegeza alexandrină a lui *Isaia* 11, 1–2, care (potrivit textului *Septuagintei*) vorbește de un toiag sau lăstar (*rabdos*) care crește, ca o floare, din rădăcina lui Iesei și peste care odihnește Duhul lui Dumnezeu[57]. Lăstarul sau floarea e Cuvântul întrupat Care vine din pântecele Fecioarei, Maica Domnului. În comentariul său la pasajul din *Isaia*, Didym spune că noi vedem în pasajul evanghelic (fără îndoială *Ioan* 1, 32, relatarea lui Ioan Botezătorul despre botezul lui Iisus) că Duhul odihnește peste Cuvântul întrupat[58]. Chiril preia această sugestie, dar e preocupat să demonstreze că evenimentele Botezului revelează odihna permanentă a Duhului peste Fiul, iar nu ceva care are loc pentru prima oară cu acea ocazie (semnificativ este că toate acestea cresc din reflecția asupra relatării Botezului Domnului, văzut de Părinți[59]

---

[54] A se vedea în special STĂNILOAE, 1981.

[55] FRAIGNEAU-JULIEN, 1961, p. 198 și n., cu referire la RÉGNON, 1892–1898 „4. 145" (de fapt 3, 2, 145–146), care citează pe ATANASIE, *Ep. Serap.* 1, 14 (PG 26, 565B2, cf. B10–11) și DIDYM (sau poate Pseudo-Didym), *Trin.* I, 31 (PG 39, 425A5). Am putea adăuga de la DIDYM, *Trin.* II, 5 (540B7–14). II, 27 (753A9–B2); primul text dezvoltă noțiunea plecând de la cea ioaneică a locuirii reciproce a Tatălui în Fiul, în timp ce ultimul citează un verset din oracolele sibiline.

[56] A se vedea *Ioan* 14, 10. 17; 15, 1–10, și în alte părți din scrierile ioaneice.

[57] GRÉGOIRE, 1969, p. 728–729, n. 2.

[58] DIDYM, *Trin.* II, 7, 9 (PG 39, 596A8).

[59] Și cultul bizantin; a se vedea *apolytikion*-ul (troparul) praznicului Teofaniei, care sărbătorește Botezul Domnului, și care începe astfel: „În Iordan botezându-Te Tu, Doamne, închinarea Treimii s-a arătat" (LASH, 1999, p. 89).

drept o revelare a Treimii[60]). În amândoi acești alexandrini e vorba de Duhul Care odihnește peste Fiul în starea Lui întrupată. Ioan Damaschinul duce această reflecție asupra lui *Ioan* 1, 32 în lumina lui *Isaia* 11, 2 un pas mai departe și vorbește despre odihna veșnică a Duhului *în* Fiul manifestată în *oikonomia*, unde Duhul odihnește și rămâne *peste* Fiul. La fel stau lucrurile cu Duhul ca manifestare a Fiului: și aceasta are loc în *oikonomia*, dar depinde de automanifestarea veșnică a Fiului în Duhul. După cum spune pr. Stăniloae:

> „Însoțirea nașterii Fiului din Tatăl de către purcederea Duhului din Tatăl este o însoțire arătată. Pentru că, fără îndoială, numai dacă nașterea Fiului din Tatăl este însoțită de purcederea Duhului din Tatăl, nașterea Fiului poate fi însoțită și de arătarea sau strălucirea Duhului. Dar dacă însoțirea nașterii Fiului de către purcederea Duhului din același Tată este pe de-o parte un lucru mai adânc, pe de alta ea lasă putința cugetării unui oarecare paralelism între ele. Însoțirea nașterii și în general a Persoanei Fiului de către strălucirea arătată a Duhului dovedește însă o prezență interioară dinamică a Duhului în Fiul. De aceea ea se completează cu expresia «prin» sau «din» Fiul, pe când de purcedere nu se poate spune că este prin sau din Fiul. Totodată strălucirea Duhului prin sau din Fiul constituie și temeiul strălucirii Duhului prin sau din Fiul peste lumea creată"[61].

Ioan evocă această dezvoltare a învățăturii despre purcederea Duhului Sfânt și în altă parte în scrierile lui. De exemplu, în *Epistola despre imnul Trisaghion* el afirmă despre „Cuvântul că este naștere enipostatică și Fiu. Iar Duhul este

---

[60] CHIRIL, *Is.* II, 1 (PG 70, 313D3–4), unde verbul folosit este *anapauein; Ioil* 2 (PUSEY, I, p. 338, 14–19); *Ioan* 2, 1 (PUSEY, III, p. 175, 1), în ambele cazuri verbul este *menein*, și Chiril comentează *Ioan* 1, 32.

[61] STĂNILOAE, 1981, p. 183 [textul românesc al studiului în *Ortodoxia* 31 (1979) 3–4, p. 589–590].

o purcedere și emitere enipostatică din Tatăl și al Fiului, dar nu din Fiul, ca suflarea [*pneuma*] unei guri care vestește Cuvântul lui Dumnezeu" (*Trisag.* 28, 40–43). De asemenea în una din predicile sale el vorbește despre Duhul Sfânt ca „Duhul Sfânt al lui Dumnezeu Tatăl, ca Unul purces din El, Care se spune că este și al Fiului, ca Unul arătat și dăruit creației prin El, dar Care nu își are existență din El" (*Sabbat.* 4, 21–23)[62].

Și Ioan continuă lista numelor sau atributelor Duhului Sfânt, inspirându-se din Grigorie din Nazianz, el însuși îndatorat lui Atanasie cel Mare și prietenului său Vasile[63]. Reafirmă că, deși am fost învățați că există o deosebire între naștere și purcedere, nu știm în ce anume constă această deosebire. Restul acestei secțiuni e preocupată să afirme că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt trei ipostase *desăvârșite*. Prin aceasta Ioan vrea să spună (și aici el se inspiră din Leonțiu din Bizanț[64]) că Treimea „nu este o singură natură desăvârșită compusă din trei elemente nedesăvârșite, ci o singură *ousia* simplă în trei *hypostaseis* desăvârșite" (*Expos.* 8, 204–206). (Aici trebuie să recunoaștem din nou transferul limbajului hristologic într-un context trinitar: definiția de la Chalcedon afirma pe Hristos ca existând *în* două naturi, nu *din* două naturi, și aici e utilizată aceeași distincție între prepozițiile *en* și *ek*.)

Secțiunea finală începe prin a face o distincție între a cunoaște ceva în realitate (*pragmati*) și a cunoaște ceva în rațiune și gândire (*logoi kai epinoiai*). Kotter sugerează că această distincție e scoasă dintr-un pasaj din *Asceticele* lui Vasile cel Mare păstrat în *Doctrina Patrum*[65]. Paralelele între aceste două pasaje sunt foarte izbitoare: în ambele distincția este exprimată în aceiași termeni, și în ambele ea este folosită pentru a exprima o distincție fundamentală

[62] La care am putea adăuga scurta expunere trinitară din *Manich.* 5, 9–11.
[63] Cf. GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 31, 29, 14–44 (GALLAY).
[64] LEONȚIU DIN BIZANȚ, *Nest. et Eut.* (PG 86, 1288B).
[65] KOTTER II, p. 28 apparatus, citând *Doct. Patr.* 26 (DIEKAMP, p. 188–189).

între Dumnezeu și realitatea creată — într-adevăr s-ar părea că Ioan pur și simplu amplifică și rearanjează textul lui Vasile. Distincția între a percepe ceva în realitate și a-l percepe pur și simplu conceptual reamintește distincția folosită de Chiril al Alexandriei în hristologie, unde distincția celor două naturi în Hristos poate fi percepută numai prin gândire (*theoriai*), nu și în realitate[66]. Acesta pare să fie contextul celeilalte surse pentru folosirea de către Ioan a acestei distincții, sugerată de Fraigneau-Julien[67]: și anume „Pregătirea preliminară" (*Proparaskeue*) a lui Teodor din Rait, unde în ceea ce pare a fi un context hristologic Teodor face aceeași distincție folosind o terminologie ușor diferită, distingând între a fi unit în act și în realitate (*ergoi kai pragmati*) și a fi divizat în gândire/minte (*epinoiai*), și viceversa[68]. Dacă pasajul din Vasile citat în *Doctrina Patrum* este autentic, atunci e anterior lui Chiril; dar chiar și așa, probabil că folosirea de către Chiril a distincției în hristologie a fost cea care a popularizat-o, așa că avem încă un alt exemplu al tendinței lui Ioan de a transfera considerații hristologice din zona hristologiei în cea a teologiei trinitare.

Oricare ar fi originea ei, ea este folosită de Ioan pentru a stabili o distincție fundamentală între Dumnezeirea necreată și realitatea creată. Am văzut deja în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* mai multe moduri în care e exploatată această diferență: în primul rând în termenii unui contrast între natura veșnică și neschimbabilă a realității necreate care transcende orice fel de necesitate, și realitatea creată temporală, schimbătoare și supusă necesității. În secțiunea prezentă distincția este între natura fundamental simplă a Dumnezeului necreat și natura fundamental compozită a realității create (e limpede că această distincție ar putea fi

[66] Cf., de ex., CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Ep.* 44 *ad Eulogium* (WICKHAM, 63, 18–64, 4).

[67] FRAIGNEAU-JULIEN, 1961, p. 391, n. 109.

[68] TEODOR DIN RAIT, în DIEKAMP, 1938, p. 215, 20–23.

privită drept motivul fundamental pentru contrastul tocmai menționat). În realitatea creată ipostasele (*hypostaseis*) individuale sunt chiar aceasta: unități individuale, separate unele de altele. Orice comuniune, orice unire e percepută doar mental. Oamenii ca indivizi sunt separați unul de celălalt în realitate; ceea ce au ei în comun, umanitatea, există numai conceptual[69]. În aceasta Ioan urmează lui Grigorie din Nazianz împotriva prietenului mai tânăr al acestuia, Grigorie al Nyssei, care în *Despre faptul că nu sunt trei Dumnezei* susținea că este un abuz de limbaj (*katachresis*) a vorbi de mai mulți oameni, întrucât ei împărtășesc o singură natură[70]. În contrast, Grigorie din Nazianz susținea că unitatea reprezentată de natura noastră umană comună este numai conceptuală[71].

„Dar la Sfânta, supraființiala, dincolo de toate și insesizabila Treime, lucrurile stau invers. Fiindcă acolo ceea ce este comun și una se vede în realitate din pricina coeternității și identității ființei, lucrării/energiei și voinței, a acordului socotinței și al identității stăpânirii, puterii și bunătății — n-am spus asemănare, ci identitate — și a unității mișcării; căci este o singură ființă, o singură bunătate, o singură putere, o singură voință, o singură stăpânire, una și aceeași, nu trei asemănătoare între ele, ci una și aceeași mișcare a celor Trei Subzistențe/Ipostase. «Căci fiecare din Ele nu are mai puțină unitate față de cealaltă decât față de sine însăși»[72], adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt în toate Una, afară de nenaștere, de naștere și de purcedere. Ceea ce divide se vede însă prin gândire. Căci cunoaștem Un Dumnezeu, iar diferența o înțelegem numai în proprietățile paternității, filialității și purcederii, potrivit cauzei și cauzatului[73] și potrivit

[69] Cf. cap. 4, mai sus.
[70] GRIGORIE AL NYSSEI, *Tres dii* (MUELLER, 40, 5–42, 3).
[71] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 31, 15 (GALLAY).
[72] *Ibid.* 31, 16, 17–18 (GALLAY).
[73] Cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Tres dii* (MUELLER, 56, mai ales r. 1).

desăvârșirii subzistenței/ipostasei sau potrivit modului existenței" (*Expos.* 8, 240–253)[74].

Ioan continuă spunând că întrucât „în Dumnezeirea de necircumscris nu poate exista nici o distanță spațială, ca la noi", aici Ipostasele (*hypostaseis*) sunt „unele în altele [*en allelais*], nu în sensul că sunt contopite, ci potrivit cuvintelor Domnului: «Eu sunt în Tatăl și Tatăl în Mine» [*In* 14, 10]" (*Expos.* 8, 253–256). Această existență „una în alta" a Ipostaselor dumnezeiești Ioan o explică folosind termenul *perichoresis*, „întrepătrundere"[75]: ele „se întrepătrund unele în altele fără vreo contracție sau fuzionare" (*Expos.* 8, 263–264). Noțiunea perihorezei persoanelor Treimii era implicită din primul paragraf al capitolului 8, dar termenul însuși folosit într-un context trinitar e o inovație a lui Ioan. La început pentru a descrie întrepătrunderea naturilor unite în Hristos fusese folosit verbul; după care Maxim a folosit pentru a descrie același lucru substantivul[76]. Acum, cu Ioan, într-un mod pe care am ajuns să-l vedem caracteristic lui, termenul este transferat sferei *theologiei*. El descrie un lucru adevărat în mod unic despre realitatea necreată a Dumnezeirii, unde distincția Ipostaselor nu diminuează unitatea Dumnezeirii: Ipostasele pot fi sesizate ca distincte în „modurile lor de existență" diferite, dar în realitate ele sunt cu totul una și această unitate între Ipostase se manifestă în întrepătrunderea sau perihoreza (*perichoresis*) lor. Ioan continuă tabloul acestei întrepătrunderi folosind analogia celor trei sori fără nici un spațiu între ei luminând cu o singură strălucire, o analogie pe care a preluat-o de la Grigorie din Nazianz, căruia îi urmează aici îndeaproape[77].

---

[74] Cf. *Fides* 48.

[75] Pentru fundalul acestui termen, a se vedea PRESTIGE, 1952, p. 282–301. A se vedea și TWOMBLY, 1992.

[76] MAXIM MĂRTURISITORUL, *Opusc.* 7 (PG 91, 88A).

[77] *Expos.* 8, 265–274 = GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 31, 14, 7–13 (GALLAY), cu o ușoară completare.

Înțelegerea perihorezei de către Ioan este relevantă și pentru o altă temă pe care am atins-o deja: natura ipostasei. Mai devreme am văzut că manualele creștine de logică, un exemplu al acestor fiind *Dialectica* lui Ioan, par îndreptate spre o definire a termenului *hypostasis*, care nu era în uzul filozofic curent în același mod cu termenii *ousia* și *physis* etc. Ca termen distinct de *ousia*, *hypostasis* a fost introdus în teologia trinitară de către Vasile cel Mare. *Hypostasis* a fost de asemenea folosit — în moduri diferite — și în hristologie de teologi din ambele tradiții, atât antiohiană, cât și alexandrină, și această folosire a fost confirmată de Părinții de la Chalcedon în definiția lor hristologică. Diferența între acești termeni și alții, cum am văzut deja și vom vedea mai în detaliu în continuarea acestui capitol, a dat naștere la o controversă între cei care acceptaseră Chalcedonul și asimilarea de către acesta a terminologiei hristologice și trinitare în distincția dintre *hypostasis/prosopon* și *physis/ousia*, și cei care au respins acest sinod și definiția lui. Cei care respinseseră această asimilare a terminologiei (numiți în mod obișnuit monofiziți) acceptau distincția trinitară capadociană între *hypostasis* și *ousia*, dar nu puteau accepta distincția trasată de Chalcedon între *hypostasis* și *physis* în hristologie. Aceasta era în parte din pricina faptului că ei făceau o distincție între *physis* și *ousia* (și vedeau mai mult sau mai puțin în *hypostasis* un echivalent al lui *physis*, cel puțin în anumite contexte), și în parte din pricină că ei trăgeau o linie de separație între *theologia* și *oikonomia*, o distincție care avea o lungă istorie, îndeosebi în tradiția teologiei alexandrine.

Privit în această lumină, ceea ce face Ioan cu noțiunea de *hypostasis* prezintă un interes deosebit. El este un termen central în ontologia creștină: realitatea este în mod primordial ipostatică. Urmând unor teologi anteriori ca Leonțiu din Bizanț și, mai ales, lui Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul aplică în mod coerent ceea ce s-ar putea

numi o „logică chalcedoniană"[78] atât în *theologia*, cât și în *oikonomia;* o dovadă în plus pentru aceasta vom găsi atunci când vom discuta hristologia sa. În acord cu această logică el distinge între planul naturii sau ființei, *physis* sau *ousia*, în care ființele sunt definite de principiul sau sensul ființei (*logos tes ousias)* lor, și planul existenței, unde ființele au o existență concretă ca *hypostasies*, persoane, indivizi, în acord cu „modul lor de existență" (*tropos hyparxeos*). În Întrupare ipostasa Fiului poate asuma natura umană, pentru că modul filial de existență poate lua o formă atât dumnezeiască, cât și omenească. În cea mai mare parte însă Ioan își definește noțiunile logice în termenii realității creaturale. Deși distincția între *hypostasis* și *ousia* a fost făcută în primul rând pentru a elucida teologia trinitară, Ioan Damaschinul, în comun cu precursorii săi din secolele VI și VII, definește această distincție în termeni creaturali. Am fi putut crede că faptul că persoana sau *hypostasis* a apărut mai întâi ca termen în teologia trinitară conducând apoi la un simț adâncit e ceea înseamnă realitatea personală umană sugerează un fel de analogie între Treime și relațiile personale trinitare și umane, analogie în care noțiunea de persoană umană își găsește originea și resursele în comuniunea desăvârșită a persoanelor Treimii. Oricât de atractivă ar părea această idee multor teologi moderni, ea nu este una pe care Ioan însuși e pregătit s-o întrețină. Deși el adoptă o „logică chalcedoniană" uniformă aplicabilă în mod egal în *theologia* și *oikonomia*, realitatea căreia îi este aplicată această logică nu este uniformă, ba chiar nu are nici un fel de continuitate analogică. În fapt este impropriu să gândim despre realitate ca împărțită în realitate necreată și creată, pentru că nu există o realitate comună care să fie împărțită astfel. Realitatea necreată este extrem de diferită de realitatea creată. Folosim aceiași termeni, *hypostasis* și *ousia* etc., atât despre Dumnezeu,

[78] Cf. LOUTH, 1996, p. 49–51.

cât și despre ființa creată, dar realitatea pe care aceștia o cartografiază e destul de diferită: una este necreată, absolut simplă, astfel încât persoanele dumnezeiești se întrepătrund reciproc, cealaltă creată, ocupă un spațiu și un timp, implică o separație autentică și împiedică orice întrepătrundere adevărată. Distincția între *theologia* și *oikonomia* e reafirmată; aplicării logicii chalcedoniene ambelor domenii nu i se permite să atenteze la caracterul de negrăit și de necuprins al divinului.

Învățătura lui Ioan Damaschinul despre Treime este o sinteza de *theologia* patristică profund reflectată. Ea se inspiră din dezvoltări în reflecția hristologică pentru a asigura teologia trinitară împotriva abstractizării logice și triteismului incipient consecvent, pe care impactul crescând al definiției logice asupra teologiei creștine era în primejdie de a-l promova[79]. Folosirea termenului *perichoresis* este un simbol al acesteia, dar trecerea de la hristologie la teologia trinitară realizată de Ioan are implicații mult mai adânci. Ioan revine la aceasta în ultimul capitol al primei secțiuni a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe*, atunci când afirmă „odihna și locuirea Ipostaselor una în alta" (*Expos.* 14, 11).

Dar capitolul 8 din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* nu epuizează teologia trinitară a lui Ioan Damaschinul. În alte părți avem insinuări, dar numai insinuări, ale altor tradiții de teologie trinitară. Noi am văzut deja că ocazional Ioan atacă triteismul incipient pe care-l detectase la oponenții lui monofiziți: în *Contra iacobiților*, cel mai lung atac al său la adresa monofiziților, el argumentează împotriva ideii găsite la Filopon că ipostasele treimice nu trebuie privite ca „naturi particulare", susținând că aceasta atrage după sine fie arianism, fie triteism, fie chiar mai rău tetrateism În alte locuri Ioan pare să argumenteze împotriva

[79] A se vedea FRAIGNEAU-JULIEN, 1961, p. 390, și PRESTIGE, 1952, p. 296–299.

ereziei care apare dacă cineva susține că *ousia* Dumnezeirii este pur abstractă; de exemplu, în *Contra acefalilor* 5 el argumentează că respingerea noțiunii de *ousia enypostatos* atrage după sine triteismul. Dar contextul tuturor acestor argumente este de fapt hristologic — Ioan extrage erezia trinitară inerentă în ideile monofizite ca măsură profilactică. Din acest motiv argumentele care implică termenul *enypostatos* vor fi lăsate pentru secțiunea ulterioară despre hristologie.

În studiul său de pionierat despre metoda teologică a Damaschinului, Basil Studer remarcă că viziunea lui Ioan despre Treime „nu dezvăluie o mistică autentic trinitară, numele Treime stă mai degrabă pur și simplu în locul celui de Dumnezeu sau Dumnezeire"[80]. Nu e foarte limpede ce anume înțelege Studer prin „mistică autentic trinitară", dar este adevărat că în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* Ioan folosește în general termenul *trias* ca referindu-se la Dumnezeire. Dar găsim și o întrebuințare a termenului *trias* care pare mult mai complexă, implicând cuplul *monas* și *trias*. Grigorie din Nazianz pare să fie primul care a folosit despre Dumnezeu expresia *monas kai trias;* aceasta reapare la Dionisie Areopagitul, precum și la Maxim Mărturisitorul. Fundalul ei este obscur: Dionisie pare să spună că Dumnezeu transcende numărul[81], și același lucru pare să fie adevărat și despre Maxim[82]. Ideea că Treimea transcende enumerarea e o idee veche care urcă cel puțin până la tratatul *Despre Duhul Sfânt* al lui Vasile cel Mare[83]. Nu este limpede ce opinii căutau să respingă prin argumentarea lor

---

[80] STUDER, 1956, p. 41. El dă o serie de referințe la Evagrie și Maxim, care seamănă în aceasta cu Ioan: EVAGRIE, *Cap. pract.* 3 (GUILLAUMONT, 500, 1); MAXIM, *Cap. carit.* I, 86. 94. 97; II, 21; IV, 47 (CERESA-GASTALDO, p. 82, 86, 86, 100, 212). Același lucru e adevărat despre DIONISIE AREOPAGITUL; a se vedea, de ex., *Div. nom.* 3, 1 (SUCHLA, I, 138, 1–12).

[81] DIONISIE AREOPAGITUL, *Div. nom.* 13, 3 (SUCHLA, I, 229, 6–10).

[82] A se vedea SAVVIDIS, 1997, p. 56–58.

[83] VASILE CEL MARE, *Spir.* 17, 41–43 (PRUCHE).

Dionisie și Maxim. Deoarece Ioan Damaschinul pare să folosească acești termeni într-un mod puțin diferit și dacă am avea mai multe idei despre un gen de noțiuni avute despre Dumnezeu ca *monas kai trias*, am putea fi în stare să facem mai multe din puținul pe care ni-l spune. Cu *Despre gândirea corectă* Ioan își exprimă credința trinitară mărturisind pe „Tatăl, Fiul și Duhul, Treime de-o-ființă și Unime triipostatică"[84], formulare care reamintește de prima *Ambigua*[85] a lui Maxim. Mai interesantă este însă o remarcă din *Epistola despre imnul Trisaghion* (preocupată în principal de hristologie):

> „Monada [sau unimea] este lipsită de cantitate, diada este începutul numărului, iar triada e un număr complet. Dar nu din pricina numărului este Dumnezeirea într-o triadă, ci numărul trei este complet din pricină că Dumnezeirea este într-o triadă. Pentru că «monada se mișcă de la început spre diadă până ce ajunge la triadă»" (*Trisag.* 28, 11–14).

Acest din urmă citat e din Grigorie din Nazianz[86] și a fost un fel de sursă de nedumeriri pentru Maxim, încât l-a comentat cel puțin de trei ori[87]. Ce anume înțelege Grigorie prin aceasta este limpede din cuvintele care preced: „deși există o distincție numerică, nu există o diviziune în ființă" (lucru adevărat numai despre realitatea necreată). Ioan Damaschinul pare să meargă dincolo de aceasta și să sugereze că faptul că trei este un număr perfect e o reflectare a Treimii. Ideea că trei este primul număr complet este o veche idee pitagoreică care a fost cauza multor reflecții printre comentatorii aristotelici din secolul VI[88]. Este posi-

---

[84] *Rect.* 1 (PG 94, 1421B).

[85] MAXIM, *Ambig.* 1 (PG 91, 1036BC).

[86] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 29, 2, 13–14 (GALLAY).

[87] MAXIM, *Ambig.* 1 (PG 91, 1033D–1036C), 10, 43 (1193C–1196C) și 23 (1257C–1261C).

[88] A se vedea ROUECHÉ, 2002.

bil ca citatul din Grigorie (care pare să fi fost el însuși un citat în predica acestuia) să fie o reflectare a acestei idei și remarca lui Ioan de mai sus pare să fie o respingere a oricărei sugestii că teoria numărului oferă o cheie pentru misterul Treimii, ceea ce este poate doar un mod diferit de a spune împreună cu Dionisie și Maxim că Dumnezeirea Treimică transcende numărul.

c. Creația și omul

Secțiunea următoare a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* se ocupă cu ordinea creată. După un cuplu de capitole introductive despre eon (veac sau veșnicie) și creație, urmează secțiuni despre creația nevăzută, îngeri și demoni (capitolele 17–18) și creația văzută de la cer până la paradis trecând printr-o mulțime de lucruri ținând de știința astronomică, cosmologică și geografică a epocii (capitolele 19–25). Secțiunea despre paradis, creat ca un habitat uman, conduce la un al treilea grup de capitole despre natura umană: întâi o lungă analiză despre om atât spiritual, cât și corporal, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ca să împlinească rolul de „legătură a creației", împreună cu o elaborată analiză a constituției umane ca unitate psihosomatică (capitolul 26), urmată de o lungă analiză psihologică a persoanei umane (capitolele 27–36). După care vine o analiză a acțiunii și libertății umane (capitolele 37–42), care conduce în chip firesc la o discuție despre providența divină (capitolul 43), și, în final, un capitol despre prestiința și predestinația divină care se încheie cu o discuție despre căderea omului (capitolul 44)[89].

Simplul fapt al acestei lungi secțiuni este demn de comentat. Pentru Ioan Damaschinul și tradiția greacă pe care

[89] Cum s-a stabilit mai sus, în manuscrisele grecești capitolele din *Expos.* sunt enumerate ca o centurie, iar nu în patru cărți, ca în Migne și traducerile moderne, care urmează împărțirea latină târzie. Această a doua secțiune corespunde cărții 2 din această împărțire.

o urmează, creația nu este pur și simplu un fundal pentru drama căderii și mântuirii ridicat și apoi mai mult sau mai puțin ignorat; este explorată cu atenție în detaliu întreagă ordinea creată — creația nevăzută, cerul văzut, pământul, persoana umană în care se întâlnesc extremitățile creației (cum a spus Maxim[90]), și întreg misterul naturii umane. Numai la sfârșitul acestei secțiuni relatează Ioan căderea văzută deja în planul providențial al lui Dumnezeu pentru umanitate. Nu că Ioan minimalizează căderea (demonii sunt firește căzuți) sau că el își consacră energiile expunerii unei creații ideale. Relatarea sa despre creație este a creației așa cum este aceasta, deschisă denaturării de către răutatea omenească (și demonică). Cu toate acestea, creația este fundamental bună și orice lucru creat are o funcție proprie, dată lui de către Dumnezeu. Aceasta este în cea mai mare parte viziunea lui Maxim Mărturisitorul, a cărui abordare a ordinii create în mod limpede Ioan o cunoaște (cum va apărea în cursul expunerii noastre). Lipsește însă un element remarcabil al viziunii lui Maxim, pentru că Ioan nu menționează noțiunea lui Maxim despre rațiunile (*logoi*) creației, principiul inviolabil aflat la baza ordinii create, a cărei împlinire manifestă îndumnezeirea întregului cosmos.

În această secțiune Ioan exploatează o varietate de surse. Pentru creația nevăzută și văzută, el se inspiră îndeosebi din omiliile lui Vasile cel Mare *Despre cele șase zile ale creației*, din omiliile înrudite despre creația omului fie ale lui Vasile însuși, fie ale fratelui acestuia, tratatul *Despre alcătuirea omului* Grigorie al Nyssei, din câteva omilii ale lui Grigorie din Nazianz, în special omiliile 38 și 45, și popularele predici despre cosmologie ale lui Severian din Gabala, unul din cei mai hotărâți oponenții ai lui Ioan Hrisostom, care a adoptat o interpretare literalistă a cosmologiei biblice (ironia face că aceste predici s-au păstrat

[90] A se vedea MAXIM, *Ambig.* 41 (PG 91, 1304D–1316A).

adeseori sub pseudonimul lui Hrisostom). Pentru natura umană și providență, Ioan se bazează masiv pe remarcabila lucrare *Despre natura umană* a lui Nemesiu, episcop al Emesei din secolul IV, o discuție savantă despre (în special) constituția psihologică a naturii umane, al cărei scop final era unul apologetic, acela de a demonstra grija providențială a lui Dumnezeu pentru creație și în interiorul ei, pentru neamul omenesc. În folosirea lui Nemesiu, după cum vom vedea, Ioan face aceeași selecție ca și Maxim Mărturisitorul, deși el reproduce cuvintele lui Nemesiu mai exact decât Mărturisitorul, care tinde să parafrazeze[91]. Acest lucru sugerează, cred, că Ioan stă într-o tradiție a folosirii lui Nemesiu care urcă cel puțin până la Maxim; dacă aceasta era o tradiție orală a „citirii Părinților" (în sensul sugerat în capitolul 2) sau dacă Ioan a fost inspirat de scrierile lui Maxim să-i caute izvoarele, mi se pare o chestiune deschisă.

Creația

Ioan își prefațează discuția despre ordinea creată cu un capitol despre veac (*aion*) și unul despre creație. Sunt probabil două motive pentru un capitol preliminar despre veac sau eon. Mai întâi, în uzul platonic și neoplatonic eonul precedă creația, care e bazată pe un model veșnic (cuvântul eon poate fi tradus fie „veșnicie", „veci" sau „veac"), timpul însuși fiind o „imagine mișcătoare a veșniciei"[92]. Împotriva acestei viziuni Ioan afirmă transcendența Dumnezeului creștin „care există înainte de veci" și este desigur creatorul lor (*Expos.* 15, 2). În al doilea rând, el înregistrează diversele moduri în care e folosit cuvântul *aion* și avansează ceea ce el consideră drept sensul lui metafizic

[91] Mărturii pentru această afirmație, a se vedea LOUTH, 1996, p. 204–211, n. 5, 6, 93, 94, 95, 99, 100, 110, 112, 114, 115, 117, 118, 121 și textul (*Ambig.* 10) la care ele se referă.

[92] PLATON, *Ti.* 37D5. Pentru o expunere concisă a ideilor neoplatonice despre timp și veșnicie, a se vedea DODDS, 1963, p. 227–230.

adevărat. El înregistrează astfel câteva din aceste moduri: veac se numește viața unui om, un mileniu, era prezentă, era ce va să vină fiind „era fără sfârșit de după înviere" (*Expos.* 15, 8–9). Menționează noțiunea celor șapte veacuri ale universului, al optulea fiind cel care va să vină. Dar cea mai importantă folosire a veacului (*aion*) este în contrast cu timpul (*chronos*): în vreme ce acesta din urmă e măsurat de cursul soarelui, de zile și nopți, veacul sau eonul e „ca un fel de mișcare și un interval de timp coextensiv cu cele veșnice (*aidiois*); ceea ce timpul este pentru cele supuse timpului, aceasta este veacul (*aion)* pentru ființele veșnice" (*Expos.* 15, 11–13). Acesta a fost „timpul" dinainte de creație, și astfel Dumnezeu poate fi numit *aionios*, „veșnic", dar și *proaionios*, „mai înainte de veci" sau „preetern", pentru că El transcende veacurile pe care le-a creat. Dar *aion* este și „timpul" de după ce a trecut epoca noastră „timpul eshatologic", timpul fără sfârșit care caracterizează era viitoare, unde nu mai există o măsurare a timpului de zile și nopți, ci „ci va fi mai degrabă o zi neînserată a Soarelui dreptății care luminează strălucitor pentru cei drepți, iar pentru păcătoși o noapte adâncă fără sfârșit" (*Expos.* 15, 33–35). Dar ideea fundamentală pe care Ioan dorește să o precizeze este că *aion*-ul sau veșnicia aparține ordinii create. Distinct de timp prin faptul că este dincolo de măsurare, „există însă Un singur Făcător al veacurilor, Dumnezeu, Care a întocmit toate și Care este înainte de veacuri" (*Expos.* 15, 36–38). Această învățătură despre veșnicie este foarte asemănătoare cu cea care se găsea la teologii creștini anteriori, ca Dionisie[93] și Maxim[94], afară de faptul că Maxim tinde să rezerve termenul *aidios* (tradus mai sus cu „veșnic") lui Dumnezeu Însuși[95].

---

[93] DIONISIE AREOPAGITUL, *Div. nom.* 10, 3 (SUCHLA, I, 216, 2–217, 4).

[94] MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambig.* 10, 31 (PG 91, 1164A–D).

[95] A se vedea, de ex., MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cap. theol.* I, 5–6 (PG 90, 1085AB).

Capitolul al doilea se ocupă cu creația însăși și afirmă, în mare măsură în cuvintele lui Grigorie din Nazianz[96], deși ar fi putut să citeze pe oricare din lunga listă a Părinților, că Dumnezeu a creat toate — cele nevăzute și văzute, inclusiv pe oameni, care unesc cele văzute și nevăzute — din nimic, și El a făcut aceasta pentru că nu s-a mulțumit să Se contemple pe Sine Însuși într-o strălucire solitară, ci, din bunătate, a dorit să aducă la existență creaturi cărora să le poată face bine și care să poată participa la bunătatea Lui. Am văzut deja ceva din semnificația care o are pentru Ioan învățătura despre creația din nimic, o învățătură care a fost mult timp o piatră de încercare a teologiei creștine[97]. Aici Ioan nu face altceva decât să afirme pe scurt elementele esențiale ale acestei învățături. Ultima propoziție a acestui capitol este însă nedumeritoare, probabil pentru că Ioan a trunchiat sever sursa sa. Grigorie zice (în cuvinte aproape identice în omiliile 38 și 45) că „Mai întâi gândește puterile îngerești și cerești și gândul a fost faptă. Creează gândind și gândul [*ennoema*] devine lucru împlinindu-se prin Cuvânt și desăvârșindu-se prin Duh" (limbaj care amintește de expunerea lui Irineu despre creație). În capitolul următor Ioan citează acest pasaj pentru a susține punctul de vedere că îngerii au fost creați mai întâi (adică înainte de cerul însuși: *Expos.* 17, 75–79): „Creează gândind și gândul [*ennoema*] devine lucru împlinindu-se prin Cuvânt și desăvârșindu-se prin Duh" (*Expos.* 16, 6–8).

Creația nevăzută: îngerii și demonii

Credința într-o lume nevăzută, intermediind între sfera divină și cea umană, era o credință larg răspândită în Antichitate. În scrierile iudaice elenistice, mai ales în *Septuaginta*, locuitorul lumii nevăzute este în general numit

[96] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 38, 9, 1–6 (MORESCHINI) și 45, 5 (PG 36, 629AB); cele două pasaje sunt aproape dublete.

[97] A se vedea MAY, 1994.

angelos, înger, „mesager". În Antichitatea clasică cuvântul folosit era *daimon*. Filon, de exemplu, privea cele două cuvinte ca echivalent și putând fi folosite unul în locul celuilalt: „Obiceiul lui Moise [cu alte cuvinte, practica Scripturii] este să dea numele de îngeri celor pe care ceilalți filozofi îi numesc daimoni"[98]. Faptul era puțin naiv, pentru că deși îngerii, în izvoarele iudaice, și demonii în izvoarele clasice puteau să fie sau buni sau răi, încă în *Septuaginta* există tendința de a folosi pe *angelos* pentru mesagerii lui Dumnezeu (care în general sunt buni) și *daimon* (sau, mai exact, diminutivul *daimonion*) pentru locuitorii răuvoitori ai lumii nevăzute. Această folosire este familiară în Evanghelii și s-a impus în limbile nutrite de tradiția creștină, astfel încât, în acestea „îngerii" sunt în general buni, iar „demonii" invariabil răi. Motivul este cel mai probabil tendința apologeticii iudaice (deja simțită în *Septuaginta*) de a identifica pe zeii păgâni adorați ca idoli cu ființe nevăzute răuvoitoare, numite urmând obiceiul grec *daimones* (sau *daimonia*).

În secolele creștine dinainte de Ioan noțiunile de îngeri și demoni au suferit o evoluție considerabilă. Îngerii au fost asociați îndeosebi cu cultul creștin, în care Biserica de pe pământ se asocia oștirilor de îngeri în lauda lor continuă adusă lui Dumnezeu ca sfânt. Diferitele cuvinte din Scriptură folosite pentru aceste ființe cerești — serafimi, heruvimi (totdeauna în forma pluralului ebraic), puteri, stăpâniri, începătorii, tronuri, arhangheli — se găsesc în diverse ordini și unora din ei le sunt desemnate roluri de spirite păzitoare, atât ale națiunilor, cât și ale indivizilor. În contextul controversei anomeene Părinții Capadocieni și Ioan Hrisostom au subliniat natura lor misterioasă, deși creată, ca un mod de aprofundare a simțului necuprinderii lui Dumnezeu: pentru că, dacă Dumnezeu este de necuprins pentru aceste ființe, care, deși create, transcend în chip

[98] FILON, *Gig.* 6 (COLSON/WHITAKER, p. 448).

nemăsurat mintea omenească, cât de cu neputință de cuprins trebuie să fie unor minți pur și simplu omenești? Aceste argument a fost dezvoltat mai ales de Grigorie din Nazianz la sfârșitul celei de-a doua Cuvântări teologice (*Or.* 28) și pe larg în omiliile lui Ioan Hrisostom despre necuprinsul lui Dumnezeu; aceste predici sunt valoroase surse pentru evoluția angelologiei la sfârșitul secolului IV[99]. Dar cel care a contribuit cel mai mult la dezvoltarea angelologiei patristice a fost Dionisie Areopagitul[100]. În tratatul său *Despre ierarhia cerească* el a prezentat o viziune a ființelor îngerești ordonate în trei ranguri de câte trei: primul: serafimi, heruvimi, tronuri; al doilea: domnii, puteri, stăpâniri; al treilea: începătorii, arhangheli, îngeri. Viziunea lui Dionisie despre aceste ființe împreună cu rolul lor în înălțarea creației la îndumnezeire prin purificare, luminare și unire a influențat profund tradiția creștină ulterioară, atât în Răsărit, cât și în Apus[101].

Dezvoltarea învățăturii despre demoni, din contră, e ciudat de inegală: în anumite cercuri exista un mare interes pentru natura și activitatea demonilor, în altele abia dacă sunt menționați (deși existența lor nu e atât negată, cât era luată drept asigurată). Interesul față de demoni a fost cel mai intens în cercurile ascetice. E bine cunoscut faptul că istorisirile Părinților Pustiei sunt pline de isprăvile demonilor. Evagrie, cel mai mare teoretician al monahismului din pustiul egiptean, clasifică demonii după activitatea lor, punându-i în legătură cu principalele opt gânduri sau ispite pe care monahul trebuie să învețe să le depășească — lăcomia pântecelui, desfrânarea, iubirea de arginți, întristarea, mânia, plictiseala (*akedia*), slava deșartă și mân-

---

[99] A se vedea în special introducerea lui DANIÉLOU la ediția MALINGREY a acestor predici ale lui Hrisostom; *SC* 28 bis, mai ales p. 40–50. A se vedea de asemenea, pentru dezvoltarea angelologiei patristice, DANIÉLOU, 1952.

[100] A se vedea LOUTH, 1989 *a*, p. 33–51, și literatura citată acolo.

[101] Pentru o scurtă expunerea acestei influențe, a se vedea LOUTH, 1989 *a*, p. 111–129.

dria[102]. Dar în alte părți interesul față de demoni era mult mai tacit; de pildă, în scrierile sale ascetice, Vasile cel Mare spune foarte puține despre demoni. Acest contrast în atitudinea față de demoni este poate cel mai acut la Atanasie cel Mare, care are foarte multe de spus despre demoni în *Viața lui Antonie*, dar în alte părți abia dacă îi menționează.

Ioan Damaschinul e interesat în principal de natura îngerilor și demonilor, mai degrabă decât de activitatea lor în bine sau rău; nici aici, în discuția lui despre demoni, nici mai târziu, în discuția lui despre natura umană și înclinările ei, el nu face uz de literatura ascetică tocmai menționată, care este profund interesată de ambele aceste probleme. În discuția lui despre îngeri, Ioan exprimă ce anume implică natura îngerilor, creată, dar imaterială, depășind ființele raționale care au naturi corporale, dar infinit depășiți de către Dumnezeu. Natura îngerească este o natură necorporală creată după chipul lui Dumnezeu. Ioan afirmă aici fără nici un echivoc acest lucru; în altă parte el distinge între modul în care îngeri și oameni sunt după chipul lui Dumnezeu, deși el nu merge atât de departe ca Atanasie, care neagă fățiș că îngerii au chipul lui Dumnezeu[103]. În tratatul său contra monofiziților, de exemplu, Ioan face de două ori o distincție între chipul lui Dumnezeu din oameni și cel care este în îngeri. Îngerii și oamenii împărtășesc chipul lui Dumnezeu în virtutea faptului că au viață, înțelegere și voință, dar sufletul manifestă chipul lui Dumnezeu și în relația cu trupul: „El conduce în chip liber după propria lui poftă, adică voința trupului și pofta nerațională, concupiscența și mișcarea instinctivă, și stăpânește în chip natural trupul propriu ca pe un sclav natural. De aceea omul este mai mult decât îngerii după chipul lui Dumnezeu, fiindcă îngerul nu are un sclav natural, nici nu este stăpân în chip

[102] Despre demoni, a se vedea articolul „démon" al lui GUILLAUMONT, în *DS*, III, col. 129–212.

[103] ATANASIE, *Inc.* 13, 29 (THOMSON).

natural" (*Volunt.* 16, 5–10). În același tratat, Ioan afirmă iarăși că, în virtutea faptului că sunt rațional, inteligenți și liberi, îngerii și oamenii sunt deopotrivă chipuri ale lui Dumnezeu. Întrucât întreaga creație își găsește unitatea atât în Dumnezeu, cât și în om, chipul lui Dumnezeu se manifestă și în rolul omului de a fi „legătura dintre creația inteligibilă și sensibilă", „care urma să devină Fiul lui Dumnezeu; pentru că El nu S-a făcut înger, ci om" (*Volunt.* 30, 9–11). Prima distincție potrivit căreia oamenii manifestă mai mult decât îngerii chipul lui Dumnezeu, din pricină că ei dau viața trupului, se găsește mai târziu în tradiția patristică la Sfântul Grigorie Palama[104].

Îngerii se spune că sunt necorporali și imateriali, dar numai în comparație cu oamenii, „căci față de Dumnezeu, Singurul imaterial, totul este gros și material, pentru că numai Divinul este nematerial și necorporal" (*Expos.* 17, 11–14). Ei sunt capabili de schimbare, pentru că numai Dumnezeu este neschimbător. Nu sunt nemuritori prin natură, ci prin har. Sunt străluciri spirituale, dar își primesc strălucirea de la Dumnezeu. N-au nevoie de limbă sau de auz, deoarece comunică direct prin gândire. Sunt circumscriși, spune Ioan, ridicând o temă pe care a introdus-o în capitolul 13, potrivit căreia singur Dumnezeu este dincolo de spațiu. Pentru că atunci când sunt pe pământ, ei nu sunt în ceruri. Dar când sunt pe pământ, ei nu sunt limitați de ziduri și uși, ci sunt nemărginiți (*aoristos*), ceea ce implică faptul că nu sunt legați de vreo formă particulară, ci apar la diferiți oameni în forme diferite. Însă numai Dumnezeul necreat este prin natură nemărginit. Îngerii sunt sfinți prin har și profețesc prin har. Nu se căsătoresc, pentru că nu sunt muritori. Fiind intelecte (minți), nu ocupă locuri, întrucât sunt necircumscriși, ci sunt prezenți și acționează mental; dar nu pot fi în diferite locuri în același timp. Ioan

[104] GRIGORIE PALAMA, *Cap.* 38–39 (SINKEWICZ, p. 124–126; trad. și în *Philokalia*, 1979 sq, IV, p. 362–364).

mărturisește că nu știe dacă îngerii sunt egali după ființă, dar ei diferă în strălucire și poziție, iar făptuirile îngerești mai înalte le luminează pe cele mai de jos.

Ioan afirmă modul lapidar în care ei execută voința lui Dumnezeu și vorbește de faptul că sunt puși peste locuri și națiuni, conduc treburile noastre și că ne ajută (deși nu menționează îngerii păzitori). Se mișcă greu spre rău, dar ei nu sunt de nemișcat. Acum nu mai pot fi mișcați spre rău, dar această stare de lucruri este rezultatul harului, nu ceva natural. Hrana lor este contemplarea lui Dumnezeu. Deși nu sunt afectați de patimi trupești, nu sunt nepătimitori (*apathes*), pentru că Dumnezeu singur este *apathes*. Locuiesc în cer, unde unica lor sarcină este de a-L lăuda pe Dumnezeu și a sluji voința divină. Ioan introduce apoi ordinea dionisiană a cetelor ierarhiei cerești și discută pasajul din Grigorie din Nazianz deja citat despre creația ființelor cerești, care susține că îngerii au fost creați mai întâi, deși recunoaște că alții susțin că îngerii au fost creați după crearea primului cer, dar înainte de plăsmuirea omului. În final el afirmă că ideea că îngerii pot și ei crea este o sugestie a diavolului.

După care Ioan se întoarce la demoni. Diavolul a fost una din ființele îngerești, creat bun și încredințat cu păzirea pământului. Din voința lui liberă el s-a întors de la ceea ce era îi natural (*kata physin*) la ceea ce îi contrar naturii (*para physin*) și s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, fiind cel dintâi care a părăsit binele și a devenit rău. Ioan nu speculează de ce anume s-a întâmplat aceasta (deși în altă parte o face, susținând de mai multe ori că diavolul s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu din invidie — cf. *Sol* 2, 24 — față de ultima creatură a lui Dumnezeu, Adam, care a fost dat în grija lui[105]), dar afirmă că răul nu are o existență substanțială proprie, ci este pur și simplu o lipsă

[105] A se vedea GRIGORIE AL NYSSEI, *Or. catech.* 6 (MÜHLENBERG, 22, 18–23, 8).

a binelui. Acestui întâi înger i-au urmat o mulțime nemărginită de alte ființe îngerești. Puterea lor asupra altor ființe depinde de permisiunea lui Dumnezeu, dar odată ce au această permisiune, ei se pot schimba în orice formă doresc. Ioan remarcă apoi că nici îngerii, nici demonii nu cunosc viitorul; pot totuși să-l prezică: îngerii atunci când li-l descoperă Dumnezeu, iar demonii uneori pentru că văd la distanță, alteori intuind. Demonii pot să-i atace pe oameni insuflându-le patimi, dar nu-i pot forța pe oameni să păcătuiască.

Distincția între îngeri (sau demoni) și oameni care-l conduce pe Ioan să susțină că oamenii sunt mai mult „după chipul lui Dumnezeu" decât îngerii (pentru că oamenii au trupuri) are și alte consecințe. Îngerul, spune el, „este incapabil de pocăință, pentru că este necorporal, fiindcă omul și-a câștigat pocăința din pricina slăbiciunii trupului său" (*Expos.* 17, 20–21). Cum am văzut deja, îngerii se mișcă greu spre rău, dar nu sunt de neclintit „iar dacă acum sunt nemișcați [spre rău], nu sunt așa prin natură, ci prin har și prin alipirea de Cel Singur Bun" (*Expos.* 17, 58–59). În fine, Ioan afirmă că „trebuie știut că ceea ce este pentru oameni moartea, aceasta este pentru îngeri căderea; căci după cădere nu mai este pentru ei pocăință, cum nu mai este nici pentru oameni după moarte" (*Expos.* 18, 35–37)[106]. Din aceste trei afirmații, prima și ultima sunt de la Nemesiu al Emesei, care arată că oamenii pot câștiga iertarea prin pocăință și numai trupul omenesc, deși muritor, poate atinge nemurirea, privilegiul sufletului fiind pentru trup și privilegiul trupului fiind pentru suflet. Îngerii și demonii nu se pot pocăi dacă păcătuiesc, căci fiind ființe pur spirituale n-au motiv să se abată de la bine și de aceea n-au nici o scuză dacă o fac. Oamenii nu sunt pur și simplu ființe spirituale raționale, sunt și ființe vii supuse abaterii prin nevoile și pasiunile lor. Din acest motiv îngerii fie sunt întăriți

[106] Cf. și *Expos.* 44, 52–56.

(imediat) în bine fie cad, în timp ce oamenii au o viață întreagă de făcut alegerea lor fundamentală fie pentru, fie împotriva lui Dumnezeu: astfel căderea este pentru îngeri ceea ce este moartea pentru oameni[107]. A doua afirmație este preluată de la Grigorie din Nazianz, deși Ioan (influențat, fără îndoială, de citirea lui Nemesiu) merge mai departe decât Grigorie spunând că îngerii sunt acum de neclintit: Grigorie spune că i-ar plăcea să afirme aceasta, dar nu poate merge mai departe decât spunând că le este greu să se miște spre rău[108].

Prezentarea de către Ioan a ceea ce este în esență învățătura lui Nemesiu avea să fie foarte influentă. Problemele cu care ea se confruntă pot fi doar ghicite, dar s-ar părea să sunt legate de moștenirea origenismului. Origen susținea că toate intelectele sau ființele raționale (*logikoi*) au fost create egale, contemplându-L pe Dumnezeu prin Logosul Său. Experimentând sațietatea (*koros*) în vederea lui Dumnezeu, atenția le-a șovăit și au căzut. Ca urmare a căderii lor a venit la existență cosmosul material, care a oferit ființelor raționale trupuri care le-au oprit căderea (în căderea lor ființele raționale s-au răcit devenind din intelecte suflete, o idee bazată pe derivarea cuvântului grec „suflet", *psyche*, din verbul *psychesthai*, „a se răci"), iar prin necesitățile aspre ale existenței trupești le furnizează imbolduri de a lupta pentru a recâștiga viața de contemplație pierdută. Nu toate ființele raționale au căzut în mod egal (un *logikos*, care avea să devină sufletul lui Hristos, a rămas în contemplația nesovăitoare a lui Dumnezeu): cei a căror atenție a șovăit ușor au devenit îngeri, cei a căror distragere a fost moderată oameni, în vreme ce aceia care L-au respins cu totul pe Dumnezeu au devenit demoni. Dar această ierarhie a îngerilor, oamenilor și demonilor era una provizorie,

---

[107] NEMESIU, *Nat. hom.* 1 (MORANI, 9, 22–10, 21).

[108] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 38, 9, 10–18 (MORESCHINI) = *Or.* 45, 5 (PG 36, 629B).

ființele raționale se ridică și cad de-a lungul veacurilor potrivit cu râvna lor de a căuta să recâștige o stare de contemplare. „Îngeri", „oameni" și „demoni" sunt nume date ființelor raționale (*logikoi*) pe diversele trepte ale îndepărtării de Dumnezeu. Dar „demonii" se pot ridica și recâștiga în final contemplația, în timp ce „îngerii" pot să cadă iarăși: nu există o ierarhie stabilă. Dintr-o mulțime de motive acest întreg scenariu a fost socotit intolerabil începând din secolul IV (cu excepția „origeniștilor" care au continuat), iar soluția lui Nemesiu este o alternativă uimitor de eficientă, păstrând stabilitatea ierarhiei îngerești[109], posibilitatea pocăinței omenești în această viață (dar nu mai târziu), precum și pierzania veșnică a îngerilor căzuți sau a demonilor, deși se pare că ea a fost uitată până ce Ioan a salvat-o, trei secole și jumătate mai târziu[110].

Creația văzută: de la cer până la paradis

Ioan se întoarce acum spre creația văzută și oferă o expunere a ceea ce se știa pe vremea lui despre ea, începând cu sferele cerești, tratând apoi pe rând despre fiecare din cele patru elemente — aer, apă, foc și pământ — și sfârșind cu o descriere a paradisului, pe care Dumnezeu l-a creat pentru ca oamenii să locuiască în el[111]. Ioan se inspiră nu numai din Scriptură, dar și din știința epocii lui. Prin aceasta el urmează expunerii ordinii create de Vasile cel Mare în omiliile sale *Despre cele șase zile ale creației*, unde acesta prezintă Scriptura într-un univers discursiv oferit în mare măsură de dialogul *Timaios* al lui Platon, poate cel

---

[109] Afirmată și de GRIGORIE AL NYSSEI, *Hom.* 15 *in Cant.* (LANGERBECK, 446, 2–10).

[110] A se vedea și lunga notă a lui Telfer la traducerea lui Nemesiu: TELFER, 1995, p. 245 sq, n. 2. Ideea că îngerii sunt mișcați cu greu spre rău se găsește la PSEUDO-CHIRIL, *Trin.* 16 (PG 77, 1153D), dar nu este dezvoltată.

[111] Pentru o expunere generală a viziunilor patristice despre creația văzută din care Ioan se inspiră, a se vedea WALLACE-HADRILL, 1968.

mai influent text cosmologic din Antichitate și din Antichitatea târzie. Nici Ioan, nici Vasile nu etalează vreo neliniște cu privire la vreun conflict aparent între expunerea Scripturii și ceea ce era pentru ei abordarea științifică (sau cel puțin filozofică) a lui Platon. Aceasta, în parte cel puțin, din pricină că Ioan este foarte dispus să accepte limitele cunoașterii omenești a ordinii create; în mod frecvent el oferă expuneri alternative sau își recunoaște pur și simplu ignoranța. Certitudinea lui teologică, dată în cele din urmă de Scriptură, este evidentă în insistența sa repetată pe faptul că ordinea creată este una într-adevăr creaturală, precum și în accentul pus pe providența divină și voința liberă omenească (în special în respingerea pretențiilor astrologiei).

Mai întâi, în capitolul 19 al *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* Ioan repetă învățătura creației din nimic în termeni cosmologici: cerul și cele patru elemente au fost create de Dumnezeu *ex nihilo;* celelalte lucruri — animale, plante și semințe — au fost modelate plecând aceste elemente create. Capitolul următor se ocupă de cer (*ouranos*). Aceasta constă dintr-un rezumat al înțelepciunii astronomice tradiționale a lumii antice, fapt făcut explicit de Ioan prin referința sa la „cei înțelepții în lucrurile din afară [credinței]" (*hoi ton exo sophoi*), o variantă a distincției deja tradiționale între „înțelepciunea din afară" (știința și filozofia clasică) și „înțelepciunea dinăuntru" (învățătura Scripturii). Cerul, spune el, este circumferința tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, în care sunt incluse „puterile inteligente ale îngerilor și toate lucrurile supuse simțurilor" (*Expos.* 20, 3–4). Numai Dumnezeu este strict de necircumscris, numai El transcende toate și creează toate. Când Scriptura vorbește de „cer", de „cerul cerului" și de „cerurile cerurilor", ba chiar de „al treilea cer", Ioan este fericit să interpreteze aceasta ca pe „sfera fără stele" a astronomiei grecești. Scriptura vorbește și de un „firmament" (*stereoma: Fc* 1, 8), format, după Vasile cel Mare, din ceva „subtil, ca fumul", iar după alții format din cele patru ele-

mente sau din al „cincilea element" — toate idei menționate de Ioan. În interiorul circumferinței cerului unii văd patru zone, corespunzătoare fiecărui element, comprimate de revoluția cerului însuși; alții consideră că există șapte zone, corespunzătoare fiecăruia din cele șapte corpuri planetare cunoscute pe atunci — soarele, luna, Jupiter, Mercur, Venus și Saturn, numite planete din cauza mișcării lor „rătăcitoare" (verbul grec *plano* înseamnă „a rătăci"), opusă celeia a stelelor fixe (de la vest la est, mai degrabă decât de la est la vest). Aceste idei, toate perfect acceptabile pentru Ioan, plasează pământul în centrul sferei, cu stelele și plantele rotindu-se în jurul lui. Sunt însă unii, spune Ioan, care-și imaginează că cerul se întinde deasupra suprafeței pământului ca o cupolă emisferică (cu referire aici la Severian al Gabalei)[112]. În orice caz, conchide Ioan, el a fost făcut și așezat de Dumnezeu potrivit voinței Sale dumnezeiești. Mai mult, tot ce a fost creat din nimic, chiar și cerul însuși, e supus stricăciunii și se conservă numai prin harul lui Dumnezeu. Cerul transcende mult pământul și prin urmare natura lui ne este necunoscută. Cu toate acestea, cerurile și stelele nu sunt ființe vii, ele fiind lipsite de viață și insensibile. Ioan respinge astfel ferm o idee populară în lumea antică, căreia un Origen i-a dat crezare[113] și aparent implicată în unele texte scripturistice pe care Ioan le discută (*Ps* 95, 11; 113, 3. 5–6; 18, 2).

Ioan ne conduce acum într-un tur al zonei de sub cer, ocupându-se pe rând de fiecare din cele patru elemente. Focul este primul dintre elemente, creat în prima zi a creației, atunci când Dumnezeu a creat lumina (*Fc* 1, 3). Unii spun că este același lucru cu lumina, alții afirmă un foc cosmic deasupra aerului, pe care îl numesc eter (*aither*).

---

[112] Aceeași idee se găsește la COSMA INDICOPLEUSTES, *Topografia creștină*, a se vedea WOLSKA, 1962 și ediția ei a lui Cosma (SC 141, 159, 197 [1968–1973]).

[113] A se vedea SCOTT, 1991.

Întunericul este pur și simplu absența luminii, de aceea ziua este menționată prima în relatarea *Facerii* 1, 5: „Și a fost seară și a fost dimineață ziua întâi", o formulă repetată peste tot în referatul creației (la *Fc* 1, 8. 13. 19. 23. 31) care plasând în mod repetat seara înaintea dimineții pare să sugereze contrariul. Pentru primele trei zile ale creației alternanța luminii și întunericului a fost realizată de eliberarea și reținerea luminii de către Dumnezeu, dar odată cu crearea soarelui în ziua a patra alternarea luminii și întunericului a fost determinată de revoluția soarelui. Luna și stelele au fost făcute să lumineze noaptea (*Fc* 1, 16–18), dar aceasta nu înseamnă, ne asigură Ioan, că luna și stelele nu strălucesc în timpul zilei, ci pur și simplu că în timpul zilei strălucirea lor e eclipsată de soare.

Ioan întreprinde acum o trecere în revistă a fenomenelor cerești, inspirându-se din astronomia tradițională (și din astrologie, termeni care nu au fost distinși până mult mai târziu). El dă numele (și semnele astrologice) celor șapte „planete" și le înregistrează în ordinea corectă a distanței lor descrescătoare, potrivit sistemului ptolemeic al cosmosului: Saturn, cea mai îndepărtată, Jupiter, Marte, soarele, Venus, Mercur, luna (Ioan le dă firește numele grecești: Kronos, Zeus, Ares, Helios, Aphrodite, Hermes, Selene). După care ne spune că cele patru anotimpuri ale anului sunt determinate de „turnurile" (*tropai*) sau de solstiții. Solstițiul (sau echinocțiul) de primăvară introduce primăvara, pentru că atunci a creat Dumnezeu lumea; solstițiul de vară introduce vara, echinocțiul de toamnă, toamna, iar solstițiul de iarnă, iarna. Anotimpurile sunt caracterizate de cele două contraste, cald — rece, umed — uscat, primăvara este cald și umed, vara e cald și uscat, toamna rece și uscat, iarna e rece și umed. Progresia graduală a anotimpurilor, în care numai unul din acești factori se schimbă o dată, e un semn al providenței lui Dumnezeu, întrucât schimbări mai dramatice ale climei ar periclita sănătatea. Ioan redă datele solstițiilor soarelui (primăvara, 21 martie;

vara, 24 iunie; toamna, 24 septembrie; iarna, 25 decembrie) și ne spune că fiecare din aceste anotimpuri favorizează în organismele vii creșterea uneia din cele patru umori (*chymoi*), caracterizate și ele de contrastele cald — rece, umed — uscat. Echilibrul acestora controlează sănătatea ființelor vii (*Expos.* 26, 62–70): primăvara favorizând creșterea sângelui; vara a fierei galbene; toamna a bilei negre, iar iarna flegmei. Ioan redă apoi semnele zodiacului și lunilor, prin care soarele trece pe rând. După „elini" tot ce are de a face cu noi e guvernat de răsăritul, apusul și conjuncția stelelor. Ioan respinge acest lucru și afirmă că semnele cerului pot da indicații despre ploaie, secetă, frig și căldură, despre perioadele de umiditate și uscăciune, despre direcțiile dominante ale vânturilor, și așa mai departe; dar despre propriile noastre acțiuni ele nu ne spun nimic, pentru că noi am fost creați cu voința liberă (*autexousioi:* cu control asupra acțiunilor noastre). Condiția atmosferei, determinată de mișcările cerești, poate favoriza temperaturi, deprinderi sau dispoziții diferite, dar cel puțin deprinderile se află sub controlul nostru, pentru că le putem întrerupe sau le putem cultiva.

Urmează diverse frânturi de informații astronomice. Cometele, admite Ioan, pot fi semne ale morții regilor: ele nu fac parte din constituția originală a cerurilor, dar sunt create, atunci când e nevoie, de porunca divină după care dispar. Același lucru e adevărat despre steaua care i-a condus pe magi la Betleem. Lumina lunii e reflectată de la soare. Eclipsele demonstrează că toate corpurile cerești sun supuse schimbării și variației și sunt produse de luna care blochează lumina soarelui (într-o eclipsă solară) sau de luna care se găsește în umbra pământului aruncată de soare (într-o eclipsă lunară). Urmează o curioasă piesă de calcul astronomic, menită să elucideze discrepanțele între ciclurile solar și lunar. Luna a fost creată perfectă, adică plină. Soarele, o știm, a fost creat, ca și luna, în ziua a patra a creației. Dar întrucât luna este plină în ziua a 15-a a lunii lunare,

„unsprezece" zile ale primei luni lunare s-au scurs deja înaintea primei zile a creației, ceea ce explică de ce anul lunar (de douăsprezece luni lunare care însumează 354 de zile) este cu unsprezece zile mai scurt decât anul solar de 365 de zile (*Expos.* 21, 171–186). Deși știm că corpurile cerești sunt compuse și coruptibile, nu cunoaștem natura lor. Capitolul se încheie cu alte informații despre „casele planetelor".

Elementul următor este aerul, care este și umed și cald, mai greu decât focul, dar mai luminos decât apa sau pământul, fără culoare, dar și transparent, capabil de a primi lumina, dar fără o lumină proprie lui. Vânturile sunt mișcări ale aerului. Unele manuscrise adaugă acestui capitol un paragraf care dă numele vânturilor.

Urmează o discuție despre elementul apă, „cea mai mândră creație a lui Dumnezeu". Ea este umedă, rece, grea, cu tendința de a coborî și fluidă. Potrivit cărții *Facerii*, Dumnezeu a despărțit apa, plasând o parte a ei deasupra firmamentului și o parte pe pământ (*Fc* 1, 7). Ioan îl urmează pe Vasile sugerând că apa de deasupra firmamentului trebuia să se răcească jos din pricina căldurii arzătoare a soarelui. Referatul creației vorbește de asemenea de faptul că apele de jos „au fost adunate într-o singură adunare" (*mian synagogen; Fc* 1, 9). Aceasta nu înseamnă, spune Ioan, că apele au fost adunate împreună într-un singur loc, pentru că adunările împreună a apelor au fost numite „mări" (*Fc* 1, 10). Și Ioan continuă să vorbească de mări, menționând cele două mări care încadrează Egiptul (probabil Marea Roșie și Mediterana), precum și Oceanul Indian și Marea Caspică. Există atunci (ca la Homer) o mare care înconjoară întreg pământul, pe care Ioan o identifică cu „râul care curgea din paradis" și care se împărțea în patru „brațe" sau „râuri" (*Fc* 2, 10): Phison, identificat cu Gangele din India, Geon (Gihon) adică Nilul; Tigrul și Eufratul. Există multe alte râuri, precum și izvoare. Apa care curge din paradis este dulce și potabilă, dar după ce stă în mări ea poate deveni

amară sau sărată. Apa e trasă în sus de soare în vârtejuri de apă formând nori, un proces care filtrează apa, care apoi cade pe pământ ca ploaie. Porunca dată de Dumnezeu apei să scoată viață (*Fc* 1, 20) a fost, cum spunea Vasile cel Mare, o prefigurare a renașterii neamului omenesc în botez prin apă și prin Duhul Sfânt Care se mișca deasupra apelor de la început (*Fc* 1, 2). Ioan încheie spunând că „Apa e elementul cel mai bun, mult folositor și curățitor de murdărie nu numai trupească, dar și sufletească, dacă îi premerge harul Duhului" (*Expos.* 23, 58–60). În unele manuscrise aici urmează o secțiune mai detaliată despre mări. Nu e o surpriză că cineva pentru care cea mai apropiată era marea cea mare, care era Mediterana, nu spune nimic despre maree, menționate în *Despre cosmos* a lui Pseudo-Aristotel, care prezintă o imagine a cosmosului în multe privințe similară celei a lui Ioan[114].

În fine, Ioan ajunge la pământul „uscat, rece, greu și inert, adus la existență de Dumnezeu din nimic în ziua întâi" (*Expos.* 24, 3–4). Cum anume e așezat pământul, fie în el însuși sau pe aer sau pe apă, sau chiar pe nimic, nu se știe, afară de faptul că, la fel cu tot ce e creat, e susținut și ținut la un loc de puterea Creatorului. Inițial gol și acoperit cu apă, au fost aduse la existență locuri uscate și chiar munți, acoperiți cu arbori și plante, unde au venit să locuiască tot felul de animale. Totul a fost creat pentru a satisface nevoile omului într-un mod sau altul și totul a fost supus controlului omului. Aceasta a fost motivul pentru care diavolul i-a ispitit pe bărbat și femeie să păcătuiască. Păcatul omenesc perturbă ordinea creației, deși semne ale armoniei originare mai există chiar și în cosmosul căzut. Ioan discută apoi despre forma pământului, dacă e sferică sau conică. „El este însă mai mic și foarte minuscul față de cer, ca un punct suspendat în mijlocul acestuia. Va trece și se va schimba" (*Expos.* 24, 57–59). Pământul pe care-l vor

[114] PS-ARISTOTEL, *Mu.* 396a26–28. A se vedea nota următoare.

moșteni însă cei blânzi ca pe o binecuvântare (cf. *Mt* 5, 4), pământul care-i va primi pe sfinți, va fi însă nemuritor. Și Ioan încheie cu o exclamație de admirație și mulțumire pentru mărinimia Creatorului. În unele manuscrise aici urmează o secțiune despre „provinciile și satrapiile" pământului.

Prezentarea creației văzute de către Ioan este o remarcabilă contopire de erudiție biblică și clasică. Putem atribui informația dată cutărei sau cutărei surse, dar, așa cum o prezintă Ioan, ea formează un întreg unitar. În aceasta, firește, Ioan urmează predecesorilor săi: îndeosebi lui Vasile cel Mare în omiliile sale *Despre cele șase zile ale creației.* Dar nu este pur și simplu vorba de fuziunea „înțelepciunii dinăuntru cu cea din afară"; la Ioan găsim o viziune rotunjită a ordinii create, în care își au locul cunoștințele astronomice/astrologice, meteorologice, geografice și medicale (deja sugerate și care se vor dezvolta mai mult în expunerea despre constituția omului). Acesta este poate lucrul cel mai ciudat dintr-o perspectivă actuală: astăzi toate acestea sunt specialități separate care au puțină legătură una cu alta. Dar cu acest simț al unității cunoașterii Ioan era pur și simplu un om al timpului său: tabloul evoluției cosmosului în *Timaios*-ul lui Platon arată același gen de unitate a cunoașterii, un lucru încă și mai evident într-o lucrare *Despre cosmos*, populară în Antichitatea târzie, când era atribuită în mod eronat lui Aristotel, și unde găsim multe paralele cu discuția lui Ioan, deși Ioan pare independent de ea[115]. Ultima lucrare în care această inter-relaționare este evidentă e poate *Anatomy of Melancholy* a lui Robert Burton.

Ioan își încheie tratarea creației văzute cu paradisul creat de Dumnezeu ca habitat originar pentru neamul omenesc, unde oamenii trebuiau să trăiască, asemenea unor regi și

[115] *Despre cosmos* tratează despre cer, stele, zodiac, planete, eterul inflamabil, are cu vânturi, nori, ploaie etc. (*Mu.* 391b–392b), pământ, plantele și animalele lui, geografie, insule, mări etc. (*Mu.* 392b–394a), diferite feluri de ape și cauzele lor (394a–396a), cosmosul ca o armonie a contrariilor (*Mu.* 396a–397b) și ordinea divină a cosmosului (*Mu.* 397a–401a).

stăpânitori într-un fel de regat, „o viață binecuvântată și cu adevărat fericită" (*Expos.* 25, 5).

> „Acesta este paradisul dumnezeiesc sădit de Dumnezeu în Eden, visterie a întregii veselii și voioșii; fiindcă Eden se tâlcuiește desfătare. Așezat la răsărit, mai înalt decât tot pământul, are o climă bine temperată și e luminat de jur-împrejur de un aer subțire și foarte curat, e acoperit de plante veșnic înflorite, plin de bună mireasmă, umplut de lumină, depășind noțiunea oricărei înfățișări și frumuseți sensibile, un ținut cu adevărat dumnezeiesc și un loc vrednic de cel creat după chipul lui Dumnezeu, în care nu locuia nici una din ființele necuvântătoare, ci numai omul, plămădirea mâinilor lui Dumnezeu" (*Expos.* 25, 6–13).

Acest loc plăcut trebuia să fie casa omului; trebuia să fie un loc fără griji și neliniști, unde oamenii puteau să trăiască o viață liberă de patimi (o viață de *apatheia*), și se puteau consacra împreună cu îngerii cântării de laude lui Dumnezeu și bucuriei de contemplarea Lui. Dar acest lucru nu s-a întâmplat: oamenii au păcătuit și au fost izgoniți din rai, și în afara locului destinat lor, ei au găsit o viață de griji și neliniști, pradă patimilor și dorințelor dezordonate. Multe din ceea ce Ioan are de spus despre paradis iau forma unei reflecții asupra sensului pomilor plantați aici: pomul vieții și pomul cunoștinței (unele manuscrise au un paragraf în plus care continuă aceste reflecții). Cum era de așteptat, în ceea ce spune, Ioan se inspiră din gânditori mai vechi, îndeosebi din Părinții Capadocieni, dar fără să-i urmeze strict pe nici unul în mod deosebit. Când vorbește despre cei doi pomi, adeseori aceștia par să se confunde unul cu altul și acest lucru poate fi legat de o altă caracteristică a reflecțiilor lui din acest capitol: insistența sa asupra dublei naturi a paradisului, corespunzător dublei naturi a omului, trup și suflet. Fiindcă o problemă a oricărui exeget al cărții *Facerii* a fost dacă raiul trebuie să fie luat *ad litteram* sau nu.

Unii au susținut că relatarea nu putea să fie luată literal; Grigorie al Nyssei, de exemplu, susținea că întrucât în centrul grădinii s-a spus că sunt *doi* pomi și doi pomi nu pot ocupa același loc, relatarea trebuie să fie luată în mod figurat[116]. Contopirea pomilor în expunerea lui Ioan reflectă poate cunoașterea acestei obiecții. Chiar dacă am lua relatarea în mod literal (cum a făcut majoritatea Părinților[117]), ea n-ar putea fi considerată pur și simplu ca relatare a unei situații de fapt: relatarea are în mod limpede un sens, care trebuie căutat pe un alt plan — de aici insistența lui Ioan asupra dublei naturii a paradisului. În încercările sale repetate de a desluși sensul pomului (fie al vieții sau cunoștinței), Ioan revine la înțelegerea că ceea ce oferea pomul era un lucru bun în sine (cu greu putea să fie un rău în sine dată fiind învățătura lui Ioan despre natura parazită a răului), dar ceva pentru care Adam nu era încă pregătit: ca să spunem așa, Adam cad întinzându-se mult prea departe. De trei ori el revine la această înțelegere sub forma că ceea ce oferea pomul era o cunoaștere a propriei noastre naturi (*Expos.* 25, 17 sq. 55 sq. 68 sq): o cunoaștere care era „preaminunată" pentru Adam făcut de curând, fie din cauză că îi revela partea trupească, cu înclinarea ei pentru plăcerea trupească (*Expos.* 25, 58–62), fie din cauză că îi putea suci capul lui Adam să cunoască cât de minunat a fost făcut (*Expos.* 25, 70–71). De-a lungul acestei înțelegeri se află noțiunea lui despre natura dublă a paradisului:

> „Așa cum omul a fost creat deodată sensibil și inteligibil, tot așa și locașul lui preasfânt avea o înfățișare dublă, deodată sensibilă și inteligibilă. Căci, după cum am istorisit, locuind cu trupul în acest ținut foarte dumnezeiesc și suprafrumos, cu sufletul petrecea într-un loc foarte înalt și incomparabil, având-L drept casă pe Dumnezeu Care locuia în el și tot pe El ca pe o mantie slăvită, îm-

[116] GRIGORIE AL NYSSEI, *Hom. in Cant.* prol. (LANGERBECK, 10, 12–11, 7).
[117] A se vedea LOUTH, 1995.

brăcat fiind în harul Lui și desfătându-se ca un alt înger din rodul preadulce al vederii/contemplării Lui și hrănindu-se cu aceasta. Ceea ce se numește pe drept cuvânt Pom al Vieții, căci dulceața împărtășirii de Dumnezeu comunică celor ce o gustă o viață neîntreruptă de moarte" (*Expos.* 25, 42–51).

Dar paradisul a fost numai un loc temporar de locuit pentru om.

Merită reflectat asupra a ceea ce lipsește din această expunere a paradisului: nimic despre Eva (faptul poate părea tipic pentru un monah, pe de altă parte, înseamnă că Eva nu este blamată pentru cădere, cum e cazul adeseori la Părinți); prin urmare nu se spune nimic despre relația dintre Adam și Eva (deși în altă parte Ioan aprobă tradiția, mai mult sau mai puțin universală în Răsărit, care vede în Adam și Eva un cuplu feciorelnic: „în paradis modul de viață era fecioria"; *Expos.* 97, 7). Ne nimic nici despre numirea animalelor de către Adam (*Fc* 2, 20; cf. totuși *Expos.* 23–24); contrar a ceea ce sugerează acest verset biblic, Ioan susține că în Eden nu existau animale neraționale (*Expos.* 25, 12). Pentru Ioan paradisul a fost o experiență trecătoare, aproape imediat refuzată de om prin cădere.

Omul

Capitolul 26 al *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* e un mișcător rezumat al învățăturii creștine despre om, inspirată în special din Grigorie din Nazianz și Nemesiu al Emesei[118]. Tema centrală e că persoana umană e o ființă care mediază între extremele creației, unind partea nevăzută și spirituală cu cea văzută și materială: este o ființă de frontieră legând ceea ce e separat. Ioan începe prin a schița un contrast între existența inteligentă, a îngerilor și cetelor

[118] Cartea II din *Hiera* se ocupa de natura umană; dar tot ceea ce a supraviețuit din forma originală sunt prefața, indicele și câteva excerpte (PG 86, 2017–2100).

cerești, și existența materială, a cerului și pământului, și a ceea ce se află între ele, afirmând că existența intelectivă este „proprie" (*oikeion*) lui Dumnezeu, în timp ce existența materială e departe sub El. Și continuă citându-l pe Grigorie din Nazianz în sensul că era necesar (dacă era să existe un cosmos coerent) să fie creat omul ca un „amestec din amândouă" și ca „un fel de legătură între natura văzută și nevăzută" (*Expos.* 26, 9. 11–12). Astfel omul a fost făcută de însești mâinile lui Dumnezeu din natura văzută și nevăzută, trupul din pământ, iar sufletul rațional și intelectual de suflarea proprie a lui Dumnezeu după chipul și asemănarea Lui: ceea ce este „după chip" (*kat'eikona*) indică natura sa intelectuală liberă (*noeron, autexousion*), iar ceea ce este „după asemănare" indică asemănarea cu Dumnezeu prin virtute pe cât este cu putință. Trupul și sufletul au fost create împreună, nu unul după altul „așa cum delirează Origen" (*Expos.* 26, 23). Ioan rezumă această viziune despre om cu un pasaj extras aproape în întregime din Grigorie din Nazianz[119]:

> „Dumnezeu l-a făcut pe om fără răutate, drept, virtuos, fără întristare, fără griji, luminat de toată virtutea, acoperit de toate cele bune, ca o a doua lume, mică în cea mare, un alt înger, închinător mixt, văzător al creației văzute și inițiat în cea gândită, împărat al celor de pe pământ și împărățit de sus, pământesc și ceresc, vremelnic și nemuritor, văzut și gândit, la mijloc între măreție și umilință, același duh și carne: carne din pricina înălțării, iar duh din pricina harului, una [carne] ca să sufere și suferind să-și aducă aminte și să se lase educat, iar alta [duh], ca să rămână și să slăvească pe Binefăcătorul său, vietate [animal] rânduit aici, adică în viața de față, și strămutat în altă parte, adică în veacul viitor; și — hotar al tainei — îndumnezeit prin înclinarea spre Dumnezeu

[119] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 38, 11, 13–24 (MORESCHINI) = *Or.* 45, 7 (PG 36, 632AB).

— îndumnezeit însă prin împărtășirea de luminarea dumnezeiască, iar nu transmutat în ființa dumnezeiască" (*Expos.* 26, 24–36).

Și Ioan continuă adăugând că omul a fost creat cu o natură lipsită de păcat și cu o voință liberă, nu că era fără păcat prin natură (ceea ce este adevărat numai despre Dumnezeu); ci

„pentru că nu are păcătuirea în natura lui, ci mai degrabă în alegerea sa; adică are putere de a rămâne și a progresa în bine conlucrând cu harul dumnezeiesc, precum și să se întoarcă de la bine și să ajungă în rău, Dumnezeu îngăduind aceasta din pricina libertății lui; fiindcă nu este virtute ceea ce e făcut cu forța" (*Expos.* 26, 40–43).

După care Ioan trece la examinarea constituției omului. Mai întâi, el se ocupă cu sufletul, simplu, necorporal, rațional și intelectual, folosindu-se de trup ca de un instrument, având un intelect nu drept ceva distinct de el însuși, ci drept partea lui cea mai pură, liber, voițional și activ, și schimbător (ca toate creaturile): toate acestea le-a primit prin harul Creatorului. Urmează apoi o scurtă evocare a caracterului relativ al necorporalității creaturale, un punct cu care suntem deja familiari. Ioan începe să se inspire din Nemesiu, care va deveni treptat ghidul său în urzelile naturii omenești, precum și în natura providenței, la care îl conduce discuția despre natura umană.

Corpurile există în trei dimensiuni, sunt formate din patru elemente, iar corpurile ființelor vii sunt formate din patru humori. Cele patru elemente și cele patru humori se manifestă ca perechi ale celor două contraste cald — rece și umed — uscat, pe care le-am întâlnit în legătură cu anotimpurile. Omul, continuă Ioan, are ceva în comun cu ființele neînsuflețite, participă la viața ființelor nerationale și de asemenea participă la activitatea intelectuală a ființelor raționale. Cu ființele neînsuflețite el împărtășește trupul și amestecul celor patru elemente; cu plantele el împărtășește

facultățile de hrănire, creștere și înmulțire; cu ființele neraționale are pe lângă acestea, și pofta, simțirea (sunt cinci simțuri, Ioan continuă să le clasifice) și mișcarea instinctivă; iar cu ființele raționale, capacitatea de a gândi, înțelege, judeca, de urmări virtuțile și exercita evlavia. Pentru toate aceste motive omul este numit „o lume mică" (*mikros kosmos; Expos.* 26, 84–85).

Trupul poate fi suspus tăierii, scurgerii și schimbării (poate fi dezmembrat, golit și astfel are nevoie de reumplere — de aici foamea și setea — și schimbare în calitate, devenind mai cald sau mai rece). Proprietățile sufletului sunt evlavia și înțelegerea, la care se adaugă adeseori și virtuțile, dar pe acestea sufletul le împarte cu trupul prin care sunt exercitate. Ceea ce e rațional prin natură conduce pe ceea ce e nerațional, ni se spune, iar aceasta conduce la o analiză a puterilor sufletului. Diviziunea fundamentală este între puterile raționale și neraționale, ultimele fiind împărțite în cele care pot fi supuse rațiunii și cele care nu pot fi. Cele dintâi includ dorința (*epithymia*) și agresiunea (dacă putem să traducem astfel pe *thymos*), precum și mișcarea instinctivă: toate acestea pot fi supuse rațiunii. Ultimele includ facultățile vitale: naștere, hrănire și creștere. E o expunere mult mai complexă a facultăților sufletului decât viziunea tripartită pe care o găsim la Platon (cu *nous*-ul care conduce pofta și mânia), deși este o elaborare a acesteia, datorând ceva lui Aristotel, totuși este extrasă în mod nemijlocit din Nemesiu. Ioan continuă apoi analizând cum anume răspunde omul percepțiilor lumii, unde acesta percepe unele lucruri care sunt bune și altele care sunt rele. Ele poate fi experimentate fie ca prezente fie ca anticipate. Anticiparea lucrurilor bune e dorința (*epithymia*), a avea lucrurile bune în prezent este plăcerea (*hedone*), anticiparea răului este teama (*phobos*), iar a avea lucruri rele în prezent e mâhnirea sau întristarea (*lype*). Această analiză e de origine stoică, deși e preluată în chip nemijlocit din Nemesiu. Cu aceste analize ale constituției umane și ale

relației ei cu lumea înconjurătoare Ioan abordează o analiză mai elaborată a psihologiei umane.

Înainte de a trece mai departe, merită poate să ne întrebăm de ce anume întreprinde Ioan această analiză elaborată. Aici, ca și în altă pate, el introduce adeseori elemente de informație la rubrica „trebuie știut" (*chre eidei*). De ce și pentru cine anume trebuie știut? Aici cred că răspunsul este legat de accentuarea din capitolul despre paradis a naturii ambivalente a cunoașterii de sine: necesară, dar potențial dezastruoasă pentru cei care nu sunt pregătiți pentru ea. Pentru Ioan trebuie știut ceva despre complexitatea finită a naturii umane; fără această cunoaștere ne vom înțelege greșit pe noi înșine luând în mod eronat ceea ce este natural drept ceea ce este greșit sau viceversa, sau conștientizând numai un aspect al naturii umane și exaltându-ne astfel în chip primejdios ori coborându-ne la fel de primejdios. Damaschinul e aici aproape de Pascal cu insistența pe necesitatea de a sesiza atât mizeria, cât și măreția (*misere et grandeur*) omului[120].

Există poate motive mai nemijlocite pentru acest „trebuie știut". În acest capitol și în multe din capitolele imediat următoare, ne confruntăm cu multe liste. Am remarcat deja înclinarea lui Ioan pentru liste în legătură cu prezentarea ereziei. Aici, ca și acolo, listele sunt asiguratoare: ele domesticesc natura potențial necontrolabilă a realității. Atât când privea scena religioasă din zilele sale, cât și atunci când se uita în sine însuși ca monah în îndelungatele ceasuri de rugăciune, el vedea o scenă tulburătoare și amenințătoare. În ambele cazuri listele îi ofereau asigurarea că lucrurile sa află sub control sau cel puțin că *cineva* controlează. Analiza psihologiei umane care urmează se bazează în cea mai mare parte pe surse filozofice (mijlocite de gânditori creștini, îndeosebi de Nemesiu), dar discuțiile despre plăcere, mâhnire, teamă, imaginație și memorie sunt

[120] A se vedea PASCAL, *Pensées* § 151–155 (SELLIER, 1976, p. 83–85).

toate teme de teologie ascetică și probabil că în acest context vor fi fost folosite definițiile lui, ca un ajutor pentru a înțelege natura oamenilor în năzuința lor de a depăși înclinările naturii căzute și de a se purifica pentru a se apropia de Dumnezeu.

Psihologia umană

Capitolele despre psihologia umană sunt scoase aproape în întregime, cu puține modificări, din tratatul lui Nemesiu *Despre natura umană*. Aici putem nu numai să identificăm sursele lui Ioan, ci să identificăm și folosirea prioritară a acestor surse. Pentru că în discuția sa despre psihologia umană (precum și despre providență) Ioan adoptă selecția din Nemesiu deja făcută de Maxim Mărturisitorul (mai ales în *Ambigua*[121]). Dar, deși folosește aceleași pasaje din Nemesiu ca și Maxim, Ioan pare să fi recurs direct la Nemesiu, deoarece Maxim parafrazează ceea ce împrumută din Nemesiu, în timp ce Ioan îl citează mult mai exact. Psihologia pe care Ioan (și Maxim) o adoptă de la Nemesiu este mult mai elaborată decât cea găsită în mod obișnuit la Părinții greci. Tradiția ascetică bizantină tinde să adopte analiza tripartită a sufletului în intelect, agresivitate și dorință, pe care o găsim la Platon, și care a fost un loc comun în tradiția filozofică populară în linii mari platonică din Antichitatea târzie. Această analiză tripartită stă în spatele analizei făcute de Evagrie „gândurilor" (*logismoi*) care afectează sufletul (îndeosebi în rugăciune) — lăcomia, desfrânarea, avariția, mânia, întristarea, plictiseala (*akedia*), slava deșartă și mândria —, o analiză adoptată de Maxim, deși completată de alte „gânduri", ca acela al invidiei și resentimentului. Motivul cel mai probabil pentru suplimentarea de către Maxim a listei aproape canonice a lui Evagrie e că, în timp ce Evagrie scria pentru pustnici, Maxim scria

[121] A se vedea analiza făcută de MAXIM părții pasionale a sufletului în *Ambig.* 10, 44 (*PG* 91, 1196C–1197D).

pentru monahii din viața de obște (și desigur pentru laici evlavioși) afectați de gânduri sau ispite care implicau și alți oameni, cum sunt invidia și resentimentul. Analiza mai elaborată a lui Nemesiu i-a permis să exploreze aceste rafinamente.

Ioan își începe expunerea psihologiei umane discutând plăcerile. Sunt două feluri de plăceri: a sufletului singur, cum sunt, de exemplu, învățarea și contemplarea, și a sufletului și a trupului în comun, ca, de exemplu, hrana și relația sexuală. Numai a trupului, aparte de suflet, nu este, evident, nici una. Plăcerile care implică trupul sunt de trei feluri: mai întâi, cele naturale și necesare, ca mâncarea și îmbrăcarea, strict necesare, în al doilea rând, cele naturale, dar care nu sunt necesare, ca relația sexuală legitimă; și, în al treilea rând, cele care nu sunt nici legitime, nici necesare, ca beția, comportamentul desfrânat etc. Cine duce o viață *kata Theon* urmărește primul fel de plăceri, dă loc celui de-al doilea fel și renunță la cel de-al treilea. Plăcerile bune nu sunt amestecate cu întristare, nici nu duc la căință sau vătămare; ele sunt moderate, nu ne sustrag de lucrările evlavioase, nici nu ne înrobesc. Și Ioan continuă discutând despre întristare (sau mâhnire, *lype*), frică și mânie. Cele patru feluri de întristare sunt mâhnirea (*achos*), care ne face fără glas; întristarea (*achthos*) care ne apasă; invidia (*phthonos*), întristarea pentru soarta bună a altuia, și mila (*eleos*), întristarea pentru soarta rea a altuia. Cele șase feluri de frică sunt șovăiala (*oknos*), frica de a ne apropia de ceva; sfiala (*aidos*), frica în așteptarea dojenii (cea mai bună formă a pătimirii fricii, observă Ioan); rușinea (*aischyne*), teama de a fi făcut ceva rușinos; înmărmurirea (*kataplexis*), frica născută din imaginarea a ceva mare; groaza (*ekplexis*), frica născută din imaginarea a ceva neașteptat; și angoasa (*agonia*), frica de eșec. Mânia (*thymos*) este „fierberea sângelui în jurul inimii ca urmare a fierberii sau îngroșării fierii"; ea este numită și amărăciune (*chole*) și răzbunare (*cholos*). Sunt trei feluri de mânie: furia (*orge*);

urgia (*menis*), care include resentimentul (*mnesikakia*); și ura (*kotos*). Mânia se spune că este străjerul (*doryphorikon*) rațiunii și răzbunătoarea poftei, deoarece o dorință împiedicată pe care o aprobăm rațional dă naștere la mânie. (Restul capitolului despre mânie, *Expos.* 30, 17–32, pare să continue discuția despre natura umană din *Expos.* 26, unde o plasează probabil corect Le Quien în ediția sa reluată de Migne[122].)

Următoarele capitole (31–35) extrase din Nemesiu, despre imaginație, simțire și cele cinci simțuri, despre facultatea de a gândi, despre memorie, despre rațiunea internă și expresia ei verbală (*endiathetos* și *prophorikos logos*), în care Ioan afirmă umanitatea rațională a celor muți din naștere sau a celor care și-au pierdut puterea de vorbi. Aceste capitole exprimă o înțelepciune convențională și includ localizarea acestor facultăți în variate părți ale creierului. Capitolul 36 începe cu o analiză a patimii (*pathos*) și activității (*energeia*), bazată pe Nemesiu, după care trece la analiza modului în care oamenii fac alegeri raționale și introduce (și definește) terminologia care permite ortodoxului să apere și să înțeleagă învățătura că Hristos a avut, împreună cu cele două naturi, dumnezeiască și omenească, și două voințe (aceasta e spus explicit). Analiza este scoasă din diverse pasaje din Maxim Mărturisitorul.

Discuția despre patimă și activitate este lungă și elaborată. Cadrul de bază este stoic, dar discuția devine ceva mai limpede dacă ne gândim că termenii greceşti implicați exprimă ideea că patima este ceea ce se petrece în cineva („mișcarea a ceva cauzată de altceva"), în timp ce activitatea derivă din sine însuși (e o „mișcare activă, care se mișcă din sine însăși"; *Expos.* 36, 14–15). Mânia este atât o patimă, cât și o activitate, cum e desigur și o acțiune, chiar dacă una cauzată de ceva care a afectat sufletul. Cu toate că nu

[122] A se vedea PG 94, 928D–929B, și nota la subsolul col. 928, împreună cu nota lui KOTTER II, p. 82.

orice lucru care afectează sufletul poate fi numită o patimă, pentru că unele lucruri sunt prea ușoare pentru a avea vreun efect. Patimile tulbură sufletul. Astfel e avansată o altă distincție între patimă și activitate: patima e o mișcare contrară naturii (*para physin*), în timp ce activitatea este o lucrare conformă naturii (*kata physin*) (*Expos.* 36, 19–20), care este definiția găsită în general în literatura ascetică, unde patimile sunt rele pentru că sunt nenaturale. Această scurtă discuție încheie într-adevăr psihologia descriptivă a lui Ioan și subliniază un factor constant în analiza sa — ce am putea numi integritatea naturalului: tot ceea ce este natural e bun, ceea ce este rău e o distorsiune a naturalului.

Această afirmație e un bun punct de plecare pentru ce urmează în capitolul 36: analiza activității umane libere; pentru că în spatele înțelegerii de către Maxim a voinței umane libere, atât în ea însăși, cât și în legătură cu Hristos, era un accent similar pus pe integritatea naturalului. În experiența umană a lui Hristos era tot ce era natural în voința omenească și nimic din ceea ce este nenatural. Analiza pe care o prezintă Ioan e în mod fundamental cea găsită la Maxim Mărturisitorul, elaborată în special în *opusculele* sale polemice hristologice[123]. Mai întâi e instituită o distincție între voință nedeterminată (*thelesis*) și voința determinată (*boulesis*)[124]: voința nedeterminată este o „dorință (*orexis*) naturală și rațională", în timp ce voința determinată este o voință îndreptată spre un scop anume. Voința determinată privește scopul, nu mijloacele, mijloacele (*tropos*) în vederea acelui scop fiind ceva asupra căruia s-a deliberat (*bouleuton*). Găsirea acestor mijloace implică o cercetare (*zetesis*) și o reflecție (*skepsis*) care duce la un sfat (*boule*) sau o deliberare (*bouleusis*). Deliberarea duce la judecată (*krisis*), care produce o înclinare sau socotință

[123] Pentru analiza învățăturii despre voința umană a lui Maxim Mărturisitorul, a se vedea GAUTHIER, 1954.

[124] Greaca are un vocabular mult mai bogat, și ca atare dificil traductibil, decât orice limbă modernă.

(*gnome*) și dispoziție (*diathesis*). Urmarea înclinării sau socotinței și dispoziției implică o alegere (*proairesis*) sau selecție (*epiloge*), care duce la un impuls (*horme*) de a ne desfăta de ce e dorit, desfătare care se numește întrebuințare (*chresis*). După întrebuințare, dorința încetează. Procesul voinței umane poate fi așadar expus astfel:

> voință nedeterminată → voință determinată → cercetare și reflectare → sfat și deliberare → judecată → înclinare/socotință și dispoziție → alegere/selecție → impuls → întrebuințare

Ioan merge mai departe arătând cum această analiză a acțiunii voinței se aplică în cazul lui Dumnezeu și, în special, în cazul lui Hristos. Deși noi vorbim de voință în legătură cu Dumnezeu, nu putem vorbi de alegere, deliberare sau sfătuire, pentru că toate acestea implică din partea lui Dumnezeu o ignoranță: Dumnezeu n-are nevoie să conștientizeze sau să delibereze cum anume să-Și ducă la îndeplinire voința. Aceasta nu e cazul nici cu sufletul Domnului. Nici în cazul voinței lui Hristos nu există o voință deliberativă (*gnomikon thelema*), ci numai o voire naturală simplă (*physike haple thelesis*), așa cum se află în toți oamenii. Ioan intră apoi în alte considerații avansate de Maxim (care sunt prezentate destul de abrupt într-un mod potențial confuz). De exemplu, corespunzătoare distincției între *hypostasis* și *ousia* sau *physis* e distincția între voințe (corespunzătoare celor două naturi) și *gnome* (corespunzătoare lui *hypostasis*), astfel încât în cazul lui Hristos există o voință omenească și dumnezeiască (corespunzătoare celor două naturi), dar o singură înclinare (corespunzătoare ipostasei Sale unice) față de singurul obiect și al voinței dumnezeiești a lui Hristos și al voinței Sale omenești. Această analiză e urmată de o serie de definiții ale diferiților termeni întrebuințați: voință nedeterminată — voință determinată, obiectul voirii sau lucrul voit (*theleton*), cel capabil de voire (*theletikon*) și cel ce voiește (*thelon*) —

după care Ioan face o distincție între cele două moduri în care poate fi folosit cuvântul *thelema*, cuvântul uzual grec pentru voință: el înseamnă când voire nedeterminată (*thelesis*) sau putere de a voi, caz în care se numește „voință naturală", când obiectul voit (*theleton*), caz în care se numește voință „gnomică"[125]. În Hristos sunt două voințe naturale, dar numai o singură voință gnomică. Această distincție ajută la clarificarea dificilei distincții a lui Maxim între voința naturală și voința gnomică, deși Maxim folosește în general termenul „voință gnomică" pentru a indica o voință deliberativă, care nu este deloc prezentă în Dumnezeu sau în Fiul Său întrupat.

După acest scurt interludiu hristologic (va reveni la aceste chestiuni mai târziu în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*[126]), Ioan se întoarce la dependența sa de Nemesiu, și discută termenii și noțiunile implicate în înțelegerea modului în care lucrează voința liberă într-o lume călăuzită de providența dumnezeiască. Mai întâi e un capitol despre activitate (*energeia*) și relația ei cu termenul înrudit *dynamis*, putere (sau potențialitate). În unele sensuri, putere și energie pot fi aproape schimbate între ele: „puterile" sufletului deja menționate sunt *energeiai*, pentru că activitatea poate fi definită drept „puterea și mișcarea naturală a fiecărei ființe". Această definiție subliniază faptul că activitatea aparține naturii: lucru crucial pentru hristologia ortodoxă, în care cele două *energeiai* corespund celor două naturi. După care Ioan elucidează distincția, aristotelică la origine, între a fi în potență (*dynamei*) și în act (*energeiai*) — activitatea fiind înțeleasă ca realizarea unei potențialități. După ce prezintă această analiză a activității de la Nemesiu, Ioan remarcă: „Primă, unică și adevărată lucrare/energie a naturii/firii e viața spontană, adică rațională și liberă, și care constituie specia noastră. Cei care-L lipsesc pe Domnul de

[125] *Iterum sit venia verbis!*
[126] Cf. *Expos.* 58–59.

aceasta nu știu cum mai spun că Dumnezeu S-a înomenit" (*Expos.* 37, 26–29).

Urmează apoi o serie de capitole despre realitatea libertății noastre și constrângerile asupra ei. În ce privește acțiunile noastre, unele sunt voluntare, altele nu sunt; acelea care nu sunt voluntare, sunt fie constrânse de forță, fie datorate ignoranței. Dar noi acționăm într-o lume de evenimente, din care unele sunt puterea noastră (*to eph' hemin:* termen aristotelic care desemnează sfera exercitării voinței noastre libere), iar altele nu sunt. Motivul pentru voința liberă e că, pentru Ioan, libertatea e un corolar al posedării rațiunii: ambele sunt implicate în ceea ce înseamnă a fi după chipul lui Dumnezeu (după cum a explicat deja). Ceea ce nu stă în puterea noastră este supus lui Dumnezeu. Totuși, unele lucruri care nu sunt în puterea noastră își au originea în ceea ce stă în puterea noastră. Cel mai izbitor exemplu este moartea, care nu-și are originea în Dumnezeu, ci în neascultarea omenească, deși moartea însăși nu stă în puterea noastră, ci e supusă providenței lui Dumnezeu. Capitolul sfârșește cu afirmația că „facerea noastră este opera puterii Lui creatoare, menținerea noastră este opera puterii Lui conservatoare, iar cârmuirea noastră e opera puterii Lui pronietoare" (*Expos.* 42, 9–11).

Providența

Secțiunea despre creație și natura omului se încheie cu capitole despre providență (*Expos.* 43) și despre prestiință și predestinare (*Expos.* 44). Ele formează o încheiere potrivită pentru această secțiune, dar motivul mai direct al apariției lor după discuția lui Ioan despre psihologia umană se află în sursa sa principală pentru această secțiune, tratatul *Despre natura omului* al lui Nemesiu, care, cum s-a menționat deja, e o lucrare apologetică construită ca o apărare a providenței divine[127]. Providența a fost un su-

[127] Pentru Nemesiu despre providență, a se vedea SHARPLES, 1983.

biect care i-a preocupat mult pe greci în Antichitatea târzie și în perioada bizantină. E.R. Dodds remarca faptul că „tema proniei e la fel de amplu tratată în neoplatonism practic ca și cea a predestinării și harului în teologia creștină a epocii"[128]. Adevărul e mai degrabă că grecii, atât creștini, cât și necreștini („neoplatonici" în sensul lui Dodds), s-au exercitat deopotrivă pe tema providenței. În contextul creștin bizantin, acest lucru îl arată atât frecvența cu care tema providenței apare în tratate teologice generale, ca *Ambigua* lui Maxim și *Amphilochia* lui Fotie, cât și, mai ales, în genul de tratate „Despre capătul predestinat al vieții" (adică despre faptul dacă momentul precis al morții este determinat) începând cu istoricul din secolul VII Teofilact Simocatta și patriarhul Gherman din secolul VIII[129]. Motivul acestui interes comun față de providență e un aspect al afinității pe care gânditorii creștini o resimt față de platonism. Pentru Platon tăgăduirea providenței zeilor era o blasfemie care merita surghiunirea din statul ideal[130], o afirmație a importanței providenței (nu în cele din urmă religioase) pe care creștinii o găseau absolut congenială în contextul celorlalte sisteme filozofice ale Antichității târzii care fie tăgăduiau cu totul providența (epicureismul), fie o confundau cu soarta și astfel le răpeau oamenilor libertatea (stoicismul), fie o restrângeau la sfera supralunară („Aristotel", după Părinți[131]). Dar creștinii a trebuit să-și apere

---

[128] DODDS, 1963, p. 263.

[129] Ambele editate de C. GARTON și L.G. WESTERINK (Arethusa Monographs 6, 7), Departament of Classics, Buffalo, NY, 1978, 1979.

[130] PLATON, *Lg.* 10, 899D sq.

[131] În operele existente ale lui Aristotel (corpusul andronican), nu se găsește ideea unei providențe mărginite la lumea supralunară; mai degrabă orice activitate pronietoare din partea binelui suprem este exclusă (a se vedea ARISTOTEL, *Metaph.* 12, 1074B15–1075A10). Ideea unei providențe supralunare se găsește totuși în *De Mundo*, atribuită lui Aristotel, și aceasta este probabil sursa atribuirii de către Părinți a acestei noțiuni lui Aristotel; este posibil — și desigur probabil — ca ideea că providența se limitează la realitatea supralunară a fost susținută de Aristotel la începuturile sale, a

învățătura despre providență nu numai în legătură cu școlile filozofice: respingeau providența și au făcut din aparenta lipsă de echitate a existenței pământești o premisă pentru respingerea de către ei a proniei divine și gnosticii și în special maniheii (cum am văzut deja în *Dialogul* lui Ioan *contra maniheilor*). Așa cum am văzut, providența era o problemă și între teologii islamici cei mai timpurii, unii — jabriyyahii — susținând o doctrină despre providență atât de strictă, încât excludea realitatea libertății omenești.

Scurta expunere a lui Ioan despre providență începe prin a repeta cele două definiții date de Nemesiu: „providența este grija pe care Dumnezeu o arată pentru cele ce sunt" și „pronia este voința lui Dumnezeu prin care orice lucru își găsește conducerea cea mai potrivită" (*Expos.* 43, 2. 3–4). Providența e un corolar al creației, prin care Creatorul continuă să producă ceea ce este bun pentru ceea ce a creat. Bunătatea providenței urmează din bunătatea și înțelepciunea Creatorului. „Fiind așadar atenți la acestea, trebuie să admirăm, să lăudăm și să primim fără cercetare toate operele providenței, chiar dacă, din pricină că providența lui Dumnezeu este cu neputință de cunoscut și de cuprins cu mintea, celor mulți ele li se par nedrepte. Când spun «toate» mă refer la cele ce nu stau în puterea noastră [*ta ouk eph' hemin*], fiindcă cele ce stau în puterea noastră nu țin de providență, ci de libertatea noastră" (*Expos.* 43, 21–25). Aceasta ar asigura o excepție potențial masivă pentru suspendarea providenței divine și nu-mi este limpede dacă este o excepție care ar putea să fie susținută fără negarea efectivă a grijii pronietoare a lui Dumnezeu asupra lucrurilor omenești. Paragrafele care urmează se întorc însă la o dependență mai strânsă de Nemesiu și par să determine această puternică excepție.

---

cărui operă fost mai bine cunoscută Părinților decât nouă (a se vedea RUNIA, 1989, p. 19 și lucrările citate în n. 40).

Ioan introduce o distincție între ceea ce se întâmplă prin bună plăcerea (*kat'eudokian*) lui Dumnezeu și ceea ce se întâmplă prin îngăduința (*kata synchoresin*) Lui. Ceea ce se întâmplă prin bună-plăcerea lui Dumnezeu este un bine lipsit de echivoc; dar El îngăduie nenorociri și chiar lucruri evident rele pentru a pune la încercare virtutea omului sau a o face evidentă sau pentru a produce un bine mai mare, ca în cazul Crucii. Dumnezeu pare să-i părăsească pe oameni din diverse motive: pentru povățuirea altora, „pentru că văzând suferința altora ne smerim în chip firesc" (*Expos.* 43, 37–38); pentru slăvirea altora, ca bărbatul născut orb pentru slava Fiului Omului (*In* 9, 3). Unora le poate fi chiar îngăduit să cadă în păcat în scopul îndreptării: Ioan dă exemplul comun în literatura ascetică al mândriei ascetice corectate prin căderea în păcatul sexual. Pe lângă această părăsire corectivă există și părăsirea finală a pierzaniei veșnice. „Voința inițială a lui Dumnezeu este ca toți să se mântuiască [*1 Tim* 2, 4] și să dobândească Împărăția Lui; căci nu ne-a plămădit ca să ne pedepsească, ci ca să ne împărtășească bunătatea Lui ca Unul Bun. Dar vrea ca aceia care păcătuiesc să fie pedepsiți în chip drept" (*Expos.* 43, 67–69).

Ioan rezumă aceasta afirmând că există așadar o primă și o a doua voință (primară și secundară) în Dumnezeu: cea dintâi este „voința Lui antecedentă și bună plăcere, și e de la El Însuși", a doua e „o voință ulterioară și o părăsire cauzată de noi". Această a doua voință ulterioară este dublă: în primul rând, o orânduire a lucrurilor și o educare spre mântuire; a doua, o părăsire deznădăjduitoare spre pedeapsa veșnică. Lucrurile bune care depind de noi El le voiește și aprobă antecedent; cele care sunt păcătoase sunt cu adevărat rele, El nu le vrea nici antecedent, nici ulterior: ele sunt o concesie făcută voinței libere (cf. *Expos.* 43, 71–78). Aceasta mi se pare o învățătură mult mai subtilă decât excluderea anterioară de către Ioan din providență a ceea ce depinde de noi: mai degrabă providența lucrează prin oa-

meni pentru bine, nu anulându-le voința liberă, ci susținându-i eforturile spre bine. Aceasta amintește un lucru pe care poetul Rilke îl spunea unui tânăr prieten: „Trebuie să învățăm treptat că de fapt ceea ce noi numim soartă nu vine peste oameni din afară, ci se ivește dinăuntru"[132]. În ciuda lipsei de claritate ultimă a lui Ioan, este limpede că învățătura despre providență nu exclude libertatea umană și el respinge orice noțiune absolută de predestinare, după care Dumnezeu îi creează pe unii pentru preamărire și pe alții pentru condamnare.

Capitolul final, înainte ca Ioan să intre în învățătura despre Hristos, privește prestiința (*prognosis*) și predestinarea (*proorismos*). Așa cum e dezvoltată, devine evident că una din preocupările lui Ioan aici e cum anume se potrivește căderea oamenilor cu învățătura sa despre providența lui Dumnezeu. Principiul său de bază (ceva care „trebuie știut") e că „că Dumnezeu prestie toate, dar nu predestinează toate; fiindcă prestie și cele ce sunt în puterea noastră [*ta eph' hemin*], dar nu le predestinează" (*Expos.* 44, 2–3). Următorul lucru care „trebuie știut", pe care Ioan îl explică ceva mai pe larg, e că virtutea este naturală (*kata physin*), în timp ce viciul este nenatural (*para physin*): nu există un dualism ontologic între bine și rău, pentru că răul e o lipsă a binelui. Ioan continuă apoi oferind o scurtă expunere a căderii omului (trimițând înapoi pentru mai multe detalii la capitolul 25 despre paradis). Potrivit lui Ioan, omul a fost creat la origine parte bărbătească, încredințându-i-se de Creator, după al Cărui Chip a fost creat, guvernarea tuturor lucrurilor pământești, inclusiv numirea animalelor. Prin faptul că vede creația originară a omului necăzut ca parte bărbătească, Ioan adoptă unul dintre punctele de vedere găsite la Părinți. El nu este cel al lui Maxim (sau al Capadocienilor), pentru care diferențierea

[132] Scrisoare către Franz Xaver Kappus, 12 august 1904, în RILKE, *Briefe*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1950, p. 96.

sexuală ca atare a fost introdusă având în vedere căderea ulterioară, creația omului originar depășind cu totul sexul[133]. Dar, prevăzând căderea, Dumnezeu a creat femeia pentru a-i fi o tovarășă, cu care bărbatul să aibă copii și să perpetueze astfel neamul omenesc prin succesiunea generațiilor devenită acum necesară din cauza morții. Ioan este atât de laconic aici, încât trece peste faptul că o naștere de vreun fel trebuia să aibă loc în paradis, cu totul aparte de cădere (cf. *Fc* 1, 28). Relatarea de aici trebuie să fie completată de capitolul din final despre feciorie, unde Ioan zugrăvește viața de feciorie menită pentru paradis și, asemenea majorității Părinților, susține că neamul omenesc ar fi crescut și s-ar fi înmulțit în paradis „într-un alt mod" decât prin „legătura conjugală" (*Expos.* 97, 18–19). Ioan încheie discuția sa despre preștiință și predestinare relatând căderea omului în termeni cu care suntem deja familiari din capitolul său despre paradis.

d. *Oikonomia* Întrupării

Cea mai lungă secțiune a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* în termenii numărului de capitole (37) sau a numărului de pagini (74 în ediția lui Kotter) se ocupă cu persoana lui Hristos. Aceasta era și problema teologică cea mai disputată în timpul lui Ioan Damaschinul, când creștinii erau divizați îndeosebi pe chestiuni ținând de hristologie: acest lucru era adevărat despre diviziunile dintre ortodocși (diafiziți), monofiziți, monoteliți și nestorieni și chiar manihei, care, cum am văzut, erau priviți de creștini ca îmbrățișând o erezie hristologică, aceea a doketismului. De aceea nu este o surpriză că aproape toate lucrările polemice ale lui Ioan s-au ocupau cu respingerea unor eretici hristologici: monofiziți (iacobiți, *acephali*), monoteliți, nestorieni. În această secțiune deci putem dezvolta o expunere mult mai

[133] A se vedea GRIGORIE AL NYSSEI, *Hom. opif.* 16 (PG 44, 181AB); MAXIM, *Ambig.* 41 (PG 91, 1305C. 1309AB).

completă a teologiei lui Ioan, pentru că noi putem completa tabloul prezentat într-o formă sumară în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* cu expunerea mai detaliată care apare din scrierile sale polemice. Lucrările polemice își au însă limitele lor: ele nu sunt interesate atât de contemplarea lui Hristos, pe care Keetje Rozemond o vede pe drept cuvânt centrală pentru hristologia lui Ioan[134], cât de prevenirea unei înțelegeri distorsionate a lui Hristos care împiedică o atare contemplare. Contemplarea lui Hristos proprie lui Ioan e mai bine reprezentată în predicile și poezia sa liturgică, pe care le vom discuta în partea a treia a acestei cărți. De aceea discuția noastră aici despre capitolele *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* și a lucrărilor polemice rămâne să fie completată de examinarea ulterioară a predicilor și poemelor lui Ioan.

Pe timpul lui Ioan terminologia filozofică în care era exprimat misterul întrupării Fiului lui Dumnezeu dezvoltase o complexitate respingătoare. Izbește apoi faptul că Ioan își începe secțiunea hristologică a *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* plasând Întruparea în contextul istoriei biblice a mântuirii, a *oikonomiei* dumnezeiești. Plecând de la expunerea căderii din finalul capitolului 44, capitolul 45 începe prin a descrie starea umană căzută: despuiați de har și lipsiți de convorbirea deschisă (*parrhesia*) cu Dumnezeu, pe care o cunoscuseră în paradis, oamenii se acoperiseră cu „asprimea unei vieți pline de chin" (simbolizată de frunzele de smochin), trupurile lor au devenit muritoare și groase (simbolizate de hainele de piele), iar ei au fost izgoniți din paradis, condamnați la moarte și supuși stricăciunii. În îndurarea Lui însă, Dumnezeu nu i-a părăsit pe oameni în căderea lor; dimpotrivă, S-a străduit în multe feluri să-i educe și să-i cheme la întoarcere: prin viața lor de suspinare și cutremur, prin potop, prin amestecarea limbilor la turnul Babel, „prin supravegherea unor îngeri, prin arderea unor

[134] ROZEMOND, 1959, *passim*, dar mai ales p. 62–63, 104–105.

orașe, prin arătări prefigurative, războaie, biruințe, înfrângeri, semne și lucruri uriașe și tot felul de puteri, prin Lege și prin profeți" (*Expos.* 45, 14–16). În acest mod caracterizează Ioan istoria mântuirii Vechiului Testament, al cărei scop întreg a fost „suprimarea păcatului... și readucerea omului la existența fericită" (*Expos.* 45, 16–19). Deoarece păcatul a adus moartea, „era necesar ca acela care urma să-l răscumpere să fie fără păcat și nevinovat de moarte prin păcat, încă și să încordeze și să înnoiască firea/natura, să o educe și să o învețe cu fapta o cale a virtuții care duce departe de stricăciune și conduce la viață veșnică" (*Expos.* 45, 20–24). Această expunere atentă la alegerea cuvintelor cere o lectură atentă: nu era nevoie pur și simplu de biruirea morții, ci în același timp de educarea omului, așa încât să beneficieze de această răscumpărare: prin aceasta Ioan se face ecou al aceleiași duble accentuări pe care o găsim la Atanasie când zice: „Mântuitorul ne-a arătat în două moduri iubirea Lui de oameni prin Întrupare, întrucât atât ne-a eliberat de moarte, cât și ne-a înnoit"[135]. Cu aceasta Ioan introduce Întruparea însăși: „la sfârșit Își arată Dumnezeu marele ocean al iubirii de oameni pe care o are față de el. Fiindcă Însuși Meșterul Creator și Domnul primește luptă pentru plămădirea lui și devine învățător cu fapta" (*Expos.* 45, 24–27). În aceasta Dumnezeu Și-a demonstrat bunătatea, înțelepciunea, dreptatea și puterea Sa: bunătatea în îndurarea Lui; dreptatea făcând natura omenească biruitoare asupra celui care a înrobit-o, mântuind astfel „pe cel asemenea printr-unul asemenea" (*Expos.* 45, 35; un fel de homeopatie divină întâlnim iarăși în *Expos.* 62, 10); iar înțelepciunea prin aceea că a găsit soluția cea mai potrivită.

„Căci cu bună-plăcerea lui Dumnezeu și Tatăl, Fiul Unul-Născut și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce este în sânul Tatălui [*In* 1, 18], Cel de-o-ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, Cel preveșnic, Cel fără început, Cel ce era la înce-

[135] ATANASIE, *Inc.* 16, 21–23 (THOMSON).

put și era la Dumnezeu și Tatăl și era Dumnezeu [*In* 1, 1], Care este în formă/condiție de Dumnezeu [*Flp* 2, 6], plecând cerurile S-a coborât [*Ps* 17, 10; 143, 5], adică umilind în chip neumilit de neumilita Lui înălțime Se pogoară la robii săi cu o pogorâre de neexprimat și de necuprins cu mintea — fiindcă acest lucru îl arată pogorârea — și, fiind Dumnezeu, devine om desăvârșit și se săvârșește cea mai mare noutate dintre toate noutățile, singurul lucru nou sub soare [*Ecc* 1, 9], prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu" (*Expos.* 45, 36–45).

„Cea mai mare noutate dintre toate noutățile, singurul lucru nou sub soare" — așa caracterizează Ioan noutatea radicală a Întrupării. Dumnezeu ca om se face mijlocitor între Dumnezeu și om, și în viața Lui omenească „Se face supus Tatălui prin ceea ce a asumat ca noi dintre noi, vindecând neascultarea noastră și făcându-Se pentru noi exemplu de ascultare fără de care nu se poate dobândi mântuire" (*Expos.* 45, 51–53).

Capitolul următor se întoarce la istoria mântuirii, oferind o expunere a Bunei Vestiri făcute Sfintei Fecioare urmată de o expunere atentă a zămislirii feciorelnice și a Întrupării.

„Deci după consimțământul Sfintei Fecioare un Duh Sfânt a venit peste ea potrivit cuvântului Domnului, pe care l-a spus îngerul, curățindu-o și dându-i putere de a primi divinitatea Cuvântului, dar și de a naște. Și atunci a umbrit peste ea Înțelepciunea și Puterea enipostatică a Dumnezeului Celui Preaînalt, Fiul lui Dumnezeu Cel de-o-ființă cu Tatăl ca sămânță dumnezeiască și și-a închegat din neprihănitul și preacuratul ei sânge un trup însuflețit de un suflet rațional și inteligent, o pârgă a frământării noastre, nu printr-o sămânță și printr-o creație prin Sfântul Duh, nu desăvârșindu-și forma câte puțin prin adaosuri, ci fiind desăvârșit dintr-odată. Însuși Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut ipostasă/subzistență trupului, căci Dumnezeu Cuvântul nu S-a unit cu un trup care subzistă

anterior de sine, ci sălășluindu-Se în pântecul Sfintei Fecioare într-un mod de necircumscris, a dat subzistență în ipostasa Lui proprie din preacuratul sânge al Fecioarei unui trup însuflețit cu un suflet rațional și inteligent, asumând o pârgă a frământăturii noastre, Însuși Cuvântul devenind ipostasă/subzistență pentru trup/carne. Astfel că este deodată trup, și deodată trup al lui Dumnezeu Cuvântul, deodată trup însuflețit rațional și inteligent, și deodată trup însuflețit rațional și inteligent al lui Dumnezeu Cuvântul. De aceea nu vorbim de un om divinizat/apoteozat, ci de un Dumnezeu înomenit; căci fiind prin natură Dumnezeu desăvârșit, Același S-a făcut prin natură om desăvârșit, nu schimbându-Și natura, nici făcând o economie imaginară, cu unindu-Se după ipostasă în mod necontopit, nealterat și indivizibil cu trupul însuflețit în chip rațional și inteligent luat din sfânta Fecioară și dându-i existența în El Însuși, nepreschimbând natura divinității Lui în ființa trupului/cărnii, nici ființa trupului/cărnii Lui în natura divinității Lui, ci rezultând o unică natură compusă din natura Lui și din natura umană, pe care a asumat-o" (*Expos.* 46, 16–42).

Astfel de pasaje din aceste două capitole șochează cu limbajul tehnic pe care Ioan continuă să-l elucideze în capitolele următoare. Acest limbaj a avut o istorie și această istorie va trebui să o relatăm acum, cel puțin în liniile ei esențiale.

Fundalul istoric al hristologiei lui Ioan Damaschinul

Ioan se află la sfârșitul a secole de controversă asupra persoanei lui Hristos. Deși rădăcinile acestei controverse pot fi urmărite până în Noul Testament, pentru scopul nostru putem începe cu primul Sinod Ecumenic care a avut loc la Niceea în 325. Acest Sinod a decretat că Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie înțeles drept *homoousios*, de-o-ființă cu Tatăl. Acest lucru a condus, cum am relatat deja, la formularea clasică a învățăturii despre Tre-

ime, dar avut implicaţii profunde şi pentru modul în care creştinii au înţeles taina lui Hristos. Deoarece învăţătura despre *homoousion* implica faptul că dumnezeirea lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, n-a fost o dumnezeire diminuată, ci Dumnezeirea în sensul deplin al cuvântului, egală cu cea a lui Dumnezeu Tatăl. Acum devenea acută problema modului în care se împacă într-o singură fiinţă divinitatea nediminuată şi umanitatea evidentă a Hristosului Evangheliilor. Încercările anterioare de a explica atribuirea dumnezeirii şi umanităţii lui Hristos, înţelegându-L pe Hristos ca pe un fel de fiinţă intermediară nu mai era de mult viabilă. Au existat diverse moduri de soluţionare a acestei probleme, între ele apărând două abordări diametral diferite.

Prima, cea care întrunea de departe cea mai largă acceptare, soluţiona problema afirmând în termeni necalificaţi paradoxul misterului lui Hristos, Dumnezeu deplin şi om deplin. Hristos trebuia să fie înţeles ca Dumnezeu (sau mai exact Fiul lui Dumnezeu) Care trăieşte o viaţă omenească deplină; Hristosul Evangheliilor era Cuvântul lui Dumnezeu trăind o viaţă omenească. Paradoxul unirii dumnezeirii şi umanităţii era un paradox al iubirii dumnezeieşti: în iubirea Lui de necuprins pentru oameni, Dumnezeu S-a făcut unul din noi. Unitatea lui Hristos bazată pe Cuvântul lui Dumnezeu ca singur subiect al Întrupării era afirmată necondiţionat. Tot ceea ce a făcut Hristos, tot ceea ce a suferit trebuia atribuit Cuvântului lui Dumnezeu în formă omenească. Natura unirii era însă un mister. Puteau fi oferite analogii — de exemplu, unirea sufletului şi a trupului într-o persoană umană, sau a fierului cufundat în foc. Acestea ofereau însă doar indicii ale unirii necuprinse cu mintea din Hristos. Încercările de a exprima natura acestei uniri au condus repede la un dezastru. Apolinarie, un prieten al lui Atanasie, cel mai timpuriu avocat faimos al acestei abordări a Întrupării, a socotit că putea da seama de Întrupare fără echivoc distingând-o de unirea, evident neadecvată, între Duhul lui Dumnezeu şi natura omenească în

cazul unui profet, afirmând despre Cuvântul lui Dumnezeu că a luat locul sufletului sau intelectului în Hristos. Această viziune a fost repede condamnată ca erezie, pentru că, așa cum a stabilit Grigorie din Nazianz: „Ceea ce este neasumat este nevindecat. Iar ceea ce este unit cu Dumnezeirea este mântuit"[136]. A rămas însă suspiciunea că această abordare a tainei lui Hristos putea avea un sens numai dacă făcea loc în acesta pentru Cuvântul lui Dumnezeu tăgăduind faptul că partea cea mai înaltă a umanității era prezentă în Hristos.

Cealaltă abordare, cu totul diferită, începea cu păstrarea integrității fundamentale atât a divinității, cât și a umanității în Hristos prin ținerea lor separate. Inspirată probabil de principii hermeneutice, această abordare făcea o distincție clară între ceea ce a făcut Hristos ca Dumnezeu și ceea ce a făcut ca om, distingând în Evanghelii două *prosopa* (*personae:* personaje, *dramatis personae*, ale unei piese) diferite. Această distincție făcea posibilă o afirmare a deplinei umanități a lui Hristos, necesară dacă era ca Hristos să-și împlinească rolul Lui mântuitor. Pentru că oamenii căzuseră dintr-o eșec moral și puteau fi restaurați numai prin corectarea acestui eșec moral printr-o viață umană de ascultare morală deplină de Dumnezeu, posibilă numai pentru o ființă umană deplină. Problema acestei abordări era în mod limpede aceea că, deși salva umanitatea deplină a lui Hristos, era greu de văzut cum un astfel de Hristos putea fi privit drept cu adevărat unul. Cei care adoptaseră această abordare gândeau mai degrabă în termenii unei prezențe divine în Hristos care făcea cu putință o viață de ascultare morală deplină față de Dumnezeu, dar le era greu să explice cum anume se deosebea în mod fundamental concepția lor despre Hristos de cea a unui profet deosebit de inspirat.

Aceste două abordări, prima asociată convențional cu Alexandria, iar cealaltă cu Antiohia (convenția nu este

[136] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Ep.* 101, 32 (GALLAY).

foarte exactă geografic), erau foarte bine dezvoltate la începutul secolului V, iar cei care le îmbrățișaseră erau deja bănuitori unii pe alții, antiohienii privindu-i pe toți alexandrinii drept apolinariști potențiali, iar alexandrinii temându-se că antiohienii fie reduceau Întruparea la un fel de inspirație profetică, fie nu reușeau să afirme într-un sens coerent unitatea lui Hristos. Această suspiciune reciprocă s-a dezvoltat într-o controversă deplină după 428, când Nestorie, un ieromonah din Antiohia, a fost numit patriarh al Constantinopolului. Controversa a fost intensificată de rivalitatea crescândă dintre scaunul Constantinopolului și cel al Alexandriei, a cărei preeminență în Marea Mediterană era amenințată de creșterea importanței bisericești a noii capitale a Imperiului Roman. Oponentul lui Nestorie era Chiril, patriarh al Alexandriei, redutabil teolog și politician desăvârșit. Chestiunea care a servit drept pretext a fost titlul Fecioarei Maria de *Theotokos* („Născătoare de Dumnezeu", sau mai simplu, Maica lui Dumnezeu), care pentru Chiril era piatra de încercare a hristologiei corecte (căci dacă Cel Întrupat era Dumnezeu trăind o viață de om, atunci cea care i-a dat naștere trebuia să fie născătoare de Dumnezeu), dar pe care Nestorie nu-l putea accepta decât cu calificări. La Sinodul de la Efes, ținut în 431, Nestorie a fost depus și a fost proclamată învățătura lui Chiril. Majoritatea susținătorilor lui Nestorie au acceptat această decizie, supusă în 433 unei declarații clarificatoare numită „Formula de unire", un acord între Chiril și patriarhul Antiohiei, Ioan[137]. Această formulă afirma unitatea subiectului în Hristos și titlul de *Theotokos* pentru Fecioara Maria, dar afirma de asemenea integritatea celor două naturi în Hristos, precizând că natura Sa umană era „de-o-ființă cu noi". Discipolii ai lui Nestorie, care n-au acceptat deciziile de la

[137] Pentru hotărârile de la Efes, a se vedea TANNER, 1990, p. 40–69; pentru „Formula de unire", a se vedea *ibid.*, p. 69–70.

Efes, s-au îndreptat ulterior spre Imperiul Persan, unde au continuat să înflorească.

Controversa a izbucnit din nou cincisprezece ani mai târziu, când un bătrân și respectat arhimandrit (un călugăr responsabil pe lângă patriarh pentru monahii din oraș) numit Eutihie a susținut că învățătura corectă despre Hristos era că El avea „o singură natură după unire" și acea natură nu era de o ființă cu noi. Prin aceasta el pretindea că repetă pur și simplu învățătura lui Chiril; dar pentru Flavian, patriarhul său, el încălca „Formula de unire" care menținuse pacea timp de cincisprezece ani. Eutihie a fost condamnat de sinodul local din Constantinopol, dar el a făcut apel la Dioscur, patriarhul Alexandriei, care-i urmase lui Chiril în 444 și care căuta să rivalizeze cu predecesorul lui. Ținând un sinod la Efes în 449, Dioscor l-a reabilitat pe Eutihie și l-a condamnat pe Flavian care, tratat cu brutalitate, a murit la scurt timp după sinod. Dar înainte de a pleca la Efes el își asigurase sprijinul papei Romei, Leon, a cărui scrisoare către Flavian, așa-numitul *Tomos al lui Leon*, preciza înțelegerea hristologiei ortodoxe și condamna pe Eutihie. (Nestorie care auzise de *Tomosul* lui Leon în exilul său din Marea Oază, pretindea că acesta îl reabilita pe el[138].) Dioscor avea sprijinul împăratului Teodosie II, dar papa Leon sprijinul surorii acestuia, Pulcheria. Când Teodosie II a murit în 450, Pulcheria a luat efectiv frâiele puterii căsătorindu-se cu ofițerul Marcion, care i-a urmat lui Teodosie ca împărat. Astfel, în 451, s-a ținut un alt sinod, de astă dată la Chalcedon, pe țărmul asiatic opus Constantinopolului, care l-a reabilitat pe Flavian decedat, l-a condamnat pe Eutihie și l-a depus pe Dioscor (strict vorbind nu pentru erezie, ci pentru refuzul încăpățânat de a apărea înaintea sinodului). Sinodul a pronunțat și o Definiție hristologică bazată pe „Formula de unire" din 433. Legații papei au insistat pe încorporarea în această definiție a învățăturii

[138] NESTORIE, *Heracl.* II, 2 (NAU, p. 298).

Tomosului lui Leon (care fusese primit la Chalcedon alături de câteva din scrisorile lui Chiril), așa încât versiunea finală diferă de proiectul în care se stabilea că Hristos este cunoscut „în două naturi" mai degrabă decât „din două naturi". Diferența de o literă („n" în loc de „k") avea să fie fatală[139].

Pentru că Sinodul de la Chalcedon a fost primit foarte diferit în părțile răsăritene și cele apusene ale Imperiului. În Apus el a fost primit ca sinodul lui Leon și definiția a fost citită ca o confirmare a învățăturii lui Leon. În Răsărit, dacă era primit, era primit ca o confirmare a învățăturii lui Chiril. Este imposibil să înțelegem atitudinea Răsăritului față de Chalcedon sau controversa hristologică ulterioară în Răsărit, fără a aprecia imensa considerație de care se bucura Chiril (cu excepția câtorva antiohieni supraviețuitori, ca Teodoret al Cyrului); el a fost îndată recunoscut drept „Pecete a Părinților"[140]. Mulți n-au acceptat Chalcedonul întrucât considerau definiția drept o trădare a lui Chiril: aceștia sunt cei cunoscuți ulterior drept „monofiziți" (o etichetă care induce în eroare, deși era deja stabilizată pe timpul lui Ioan: ei nu urmau lui Eutihie, pe care îl condamnau toți, deoarece susțineau că natura unică a lui Hristos era cu siguranță tot atât de-o-ființă cu noi, pe cât era de-o-ființă cu Tatăl). Erau de fapt creștini care insistau pe adeziunea la limbajul hristologic și conceptele lui Chiril. Una din expresiile favorite ale lui Chiril pentru Întrupare (despre care credea pe nedrept că ar fi fost folosită de Atanasie; fiind în realitate o expresie alcătuită de Apolinarie) era formula „o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul" (*mia physis to Theou Logou sesarkomene*). La prima vedere aceasta era în puternică contradicție cu Chal-

[139] Pentru hotărârile de la Chalcedon, a se vedea TANNER, 1990, p. 77–103.

[140] Apelativ atestat prima dată în secolul VII; ANASTASIE SINAITUL, *Hod.* 7, 1, 101 (UTHEMANN, p. 107). Despre Chiril al Alexandriei, a se vedea foarte recent RUSSELL, 2000.

cedonul, care vorbea despre Hristos ca având două naturi unite într-o singură *hypostasis* și *prosopon*. Contrastul era însă mai mult aparent decât real, pentru că distincția între *hypostasis* și *physis* sau *ousia*, pe care Vasile și Capadocienii îl făcuseră în teologia lor trinitară, nu era obișnuit în hristologie; prin folosirea acestei distincții în acest context Chalcedonul era neobișnuit. Pentru Chiril, cel puțin în hristologie, nu exista o distincție tranșantă între *hypostasis* și *physis* și el a explicat ce anume înțelegea prin formula „o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul" într-un mod care lămurea că prin natură el înțelegea în acest context ceea ce Sinodul de la Chalcedon a înțeles mai târziu prin *hypostasis*. Cu toate acestea, el prețuia formula *mia physis* pentru accentul ei lipsit de compromis pe unitatea lui Hristos, susținând despre cele două naturi în Hristos că ele nu pot fi deosebite în realitate, ci numai mental[141]. Mai mult, distincția între *theologia* (în sensul ei strict de învățătură despre Dumnezeu ca Treime și atributele Sale) și *oikonomia* era o distincție ferm stabilită în teologia alexandrină și nimeni nu se aștepta ca aceeași terminologie să fie aplicată în ambele domenii. Estomparea acestei distincții stătuse la baza arianismului[142] și n-ar trebui să subestimăm umbra lungă aruncată asupra teologiei alexandrine de opoziția lui Atanasie față dea arianism.

Soarta nemijlocită a Chalcedonului a fost nesigură. Apusul l-a susținut, dar mulți în Răsărit l-au respins. Timp de treizeci de ani politica imperială a căutat să-l îngroape. Un decret de unire numit *Henotikon*, emis de împăratul Zenon în 482, afirma învățătura primelor trei Sinoade Ecumenice, dar rămânea echivoc asupra Chalcedonului, condamnându-i pe cei care învățau diferit de *Henotikon*, „fie la Chalcedon

[141] Pentru ambele aceste puncte: echivalarea naturii una a lui Hristos cu ceea ce Chalcedonului a numit *hypostasis* și, respectiv, faptul că cele două naturi unite ale lui Hristos puteau fi deosebite numai mental, a se vedea CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Ep.* 45, 7 (către Succensus) (WICKHAM, p. 76).

[142] A se vedea ALEXANDRU AL ALEXANDRIEI, *Ep. Alex.* 4 (OPITZ, 20, 5–11).

sau la orice alt sinod"[143]. *Henotikon*-ul a asigurat o anumită unitate în Răsărit, deși pe seama unirii cu Roma și Apusul; dar cei care refuzaseră să accepte altceva decât o condamnare fără echivoc al Chalcedonului au rămas în schismă. Cum toți patriarhii din Răsărit acceptaseră *Henotikon*-ul, cei care l-au respins au fost numiți (și au continuat să fie numiți și după aceea) *acephali* sau *akephaloi:* „cei fără cap". Liderul lor, cel mai remarcabil teolog de după Chalcedon, a fost Sever („al Antiohiei", unde a fost patriarh din 512 până în 518). Sever a fost singura figură mai importantă din timpul *Henotikon*-ului până în anii '30 ai secolului VI. Claritatea fără compromis a poziției sale hristologice împreună cu fidelitatea sa evidentă față de Chiril al Alexandriei au dat tonul în această perioadă, deși tonul l-au dat de fapt oponenții lui chalcedoneni, întrucât, cum remarca sardonic Henry Chadwick, „nu e deloc sigur că poate cineva numi cu adevărat «mișcare» un grup care arăta tot mai puțină înclinare de a se mișca"[144].

Cu ascensiunea ca împărat în 518 a lui Iustin I, unchiul lui Iustinian, care-i va și urma în 527, curentul s-a întors în favoarea Chalcedonului, și s-a făcut încercare hotărâtă de a citi Definiția de la Chalcedon în lumina teologiei lui Chiril[145]. Această mișcare e cunoscută în general drept „neo-chalcedonism", deși mai recent a ajuns să fie folosit termenul preferabil „chalcedonism chirilian". Această interpretare a Chalcedonului se baza pe trei premise. Prima e că ipostasa unică a lui Hristos întrupat este înțeleasă a fi cea a „Unului din Treime", a doua persoană a Sfintei Treimi, Fiul lui Dumnezeu: faptul nu este explicit în definiție, deși este o interpretare firească a ei (era afirmat în *Henotikon*). A doua e că formula favorită a lui Chiril pentru

[143] A se vedea COLEMAN-NORTON, 1966, p. 527, o traducere engleză a textului *Henotikon*-ului.

[144] CHADWICK, 1987, p. 50.

[145] A se vedea COLEMAN-NORTON, 1966, p. 549, 550.

Întrupare „o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul" e afirmată ca acceptabilă, întrucât adjectivul „întrupată" arată limpede că în Hristos natura dumnezeiască s-a alăturat unei naturi omenești (o altă caracteristică a acestui aspect al chalcedonismului chirilian e tendința de a completa expresia „în două naturi" a Chalcedonului prin „din două naturi" a proiectului inițial). A treia e afirmarea așanumitei formule teopashite — „Unul din Treime a pătimit în trup". Această ultimă formulă a fost propusă de un grup de monahi sciți la începutul guvernării lui Iustin ca un mod de realizare a unității între cei care acceptau Chalcedonul și cei care-l respingeau. În acel moment ei au avut un impact redus, dar propunerea lor a devenit o parte din încercarea lui Iustinian de a realiza această reconciliere[146]. Nu toți teologii chalcedonieni au acceptat chalcedonismul chirilian; printre aceștia trebuie remarcat Leonțiu din Bizanț, ale cărui respingeri a monofizitismului au avut o influență considerabilă, nu în ultimul rând asupra lui Ioan Damaschinul. Dar chalcedonismul chirilian a devenit baza pe care Iustinian a căutat să restabilească unitatea în Imperiu. În 532 au avut loc în Constantinopol convorbiri între cei care sprijineau Chalcedonul și cei care-l condamnau, la care au fost avansate aceste clarificări ale Chalcedonului. Nu s-a ajuns la nici un acord, mai mult din cauza unor interese bisericești camuflate decât a teologiei[147]. Chalcedonismul chirilian a fost aprobat însă la Sinodul V Ecumenic convocat de Iustinian în 553[148]. Dar între timp schisma dintre ortodocși și monofiziți se stabilizase, pentru că în 542 Iacob Baradaeus a fost hirotonit episcop al Edessei, iar el și-a petrecut restul vieții (a murit în 578) hirotonind clandestin un cler care respingea Chalcedonul, stabilind

[146] Pentru monahii sciți, a se vedea CHADWICK, 1981, p. 185–190; a se vedea și COLEMAN-NORTON, 1966, p. 636, 645.

[147] A se vedea BROCK, 1980.

[148] Pentru hotărârile de la Constantinopol II (553), a se vedea TANNER, 1990, p. 107–122.

astfel o ierarhie rivală de episcopi „monofiziți" (numiți după el de către ortodocși „iacobiți").

Încercarea de a interpreta Chalcedonul în lumina lui Chiril și astfel, se spera, într-un mod pe care monofiziții să-l găsească acceptabil, se rotea în jurul termenilor pe care-i canonizase definiția de la Chalcedon: natură, persoană, *hypostasis*, deoarece monofiziții erau neclintiți în aprecierea că distincția între natură și persoană era incoerentă și, de aceea, a afirma două naturi însemna a introduce două persoane. Această înțelegere era sprijinită de evoluții contemporane ale logicii aristotelice, mai ales la Alexandria, deși influența unei astfel de filozofii tehnice a fost foarte inegală. În spatele monofizitismului erau însă și probleme teologice: teama estompării distincției între *theologia* și *oikonomia* pe care am văzut-o deja, precum și o neliniște că o definire prea tranșantă a termenilor ar conduce la o abstractizare în terminologia teologică mult prea îndepărtată de impactul nemijlocit al limbajului propriu al lui Chiril și incapabilă să exprime implicarea reală, palpabilă chiar, a lui Dumnezeu Însuși în salvarea umanității căzute. Această teamă era vizată îndeosebi de formula teopashită.

Limbajul și sensibilitatea teologică au fost afectate în secolul VI și răspândirea uimitor de rapidă a influenței unui mic corpus de scrieri atribuite lui Dionisie Areopagitul. Aceste scrieri strângeau la un loc teme deja proeminente la Părinți: caracterul de negrăit și de necuprins al lui Dumnezeu, un simț al dimensiunii cosmice a Evangheliei creștine, o desfătare de un limbaj misterios și infinit auto-calificant ca mod de exprimare al acestor taine, o convingere că de Dumnezeu ne apropiem în liturghie, în laudele ei de preamărire a lui Dumnezeu și în riturile ei sacramentale precum și în asimilarea lăuntrică a adevărului dezvăluit de strălucitoarele cete ale ierarhiilor cerești, precum și de „ierarhia noastră". Combinația extraordinară de cutezanță și venerație oferită de aceste scrieri a avut un efect profund

asupra sensibilității teologice. Dionisie a făcut una din rarele sale incursiuni în domeniul definiției teologice prin expresia sa „o nouă energie/lucrare teandrică [divino-umană]" referitoare la lucrarea Celui Întrupat[149]. Această expresie, incorect (sau poate totuși corect[150]) citată de monofiziți ca „o singură energie/lucrare teandrică", a devenit o formulă pe care oricine dorea putea să și-o însușească. Inițial monofiziții au folosit-o pentru a demonstra validitatea poziției lor: o singură energie teandrică implică o natură, mai exact o natură teandrică. Dar în secolul următor expresia lui Dionisie a devenit împreună cu calificările chalcedonismului chirilian parte a uneia din cele mai celebrate aventuri „ecumenice" ale epocii bizantine timpurii: monenergismul, doctrina care învăța că Hristos a avut, cum afirmă Chalcedonul, două naturi și o singură persoană, dar în lucrarea Sa era o unitate dintr-o bucată — El a avut o singură energie teandrică. Aceasta a fost oferta împăratului Heraclie de a unifica Imperiul pe care tocmai îl salvase de invaziile perșilor de la începutul secolului VII, care scosese la lumină în teritoriile căzute sub ocupația Persiei (Siria, Palestina și Egiptul) primejdioasele diviziuni între monofiziți și diofiziți (ortodocși). În 633 monenergismul vindecase schisma din Egipt care dăinuia de aproape două secole[151]. Vocea de protest a lui Sofronie, devenit de curând patriarh al Ierusalimului în 634, n-a fost bine primită. Monenergismul s-a precizat în continuare ca monotelism (doctrina că în Hristos există o singură voință, voința Lui dumnezeiască), care a devenit politică imperială prin *Ekthesis*-ul lui

[149] DIONISIE AREOPAGITUL, *Ep.* 4 (RITTER, II, 161, 9).

[150] Toate manuscrisele grecești ale lui Dionisie provin din ediția lui Ioan, episcop al Scythopolisului din secolul VI, care nu era un simpatizant al monofizitismului. Despre Ioan, a se vedea REREM/LAMOREAUX, 1998.

[151] Textul pactului de „unire" (cele „nouă capitole"), pe care patriarhul Alexandriei și prefectul imperial Cyrus din Phasis l-a folosit pentru a asigura unitatea bisericească în Egipt în 633, este accesibil la HAHN, 1897, nr. 232; ediție critică în *ACO, ser.* 2. II, 2, p. 594–602.

Heraclie din 638[152]. Monotelismul a stârnit opoziția celui mai mare teolog al zilei, Maxim Mărturisitorul, care a scris fără încetare împotriva acestei erezii și și-a asigurat sprijinul Romei, unde monotelismul a fost condamnat la sinodul ținut la Lateran în 649. Atât Maxim, cât și papa Martin au plătit cu viața pentru opoziția lor față de voința imperială. Cu toate acestea, la douăzeci de ani după moartea lui Maxim (în 662), monenergismul și monotelismul au fost condamnate de un sinod din Constantinopol, Sinodul VI Ecumenic din 680–681[153].

Opoziția față de monotelism a dus controversa hristologică în ape încă și mai adânci; pentru că acum era necesar să se clarifice nu numai noțiunile de natură, persoană și *hypostasis*, trebuiau clarificate și noțiunile de energie (sau lucrare) și de voință și odată cu ele natura voinței umane. Ca și cum aceasta nu era de ajuns a devenit curând limpede că, întrucât voința omenească pe care o cunoaștem este legată de consecințele căderii care face o alegere liberă a binelui aproape imposibilă, era necesar să avem o noțiune despre experiența necăzută a voinței libere, dacă nu vrem să interpretăm greșit experiența morală a Celui Întrupat (Care, în acord cu definiția de la Chalcedon, cu trimitere la *Evr* 4, 15, este „în toate asemenea nouă afară de păcat").

Acesta este fundalul istoric al controverselor hristologice în care a fost angajat Ioan. Înainte de a ne întoarce la Ioan, ne mai rămâne să reflectăm asupra modului în care acestea au afectat creștinătatea din Orientul Apropiat sub primii califi. Diversele panacee hristologice ale lui Heraclie nu fuseseră de nici un folos; abia începuse să vadă cât de departe era monenergismul de a putea vindeca rănile de veacuri în teritoriile pe care le recâștigase de la perși, când teritoriile recâștigate au căzut victimă unui dușman cu totul

---

[152] *Ekthesis*-ul este accesibil la HAHN, 1987, nr. 234; o ediție critică în *ACO, ser.* 2. I, p. 156–162.

[153] Hotărârile de la Constantinopol III (681), la TANNER, 1990, p. 124–130.

neașteptat și mult mai serios: arabii. Victoriile arabe din anii '30 și '40 ai secolului VII au adus nu doar colapsul provinciilor răsăritene ale Imperiului Bizantin, dar și prăbușirea completă a Imperiului Persan, care a fost încorporat în întregime în noul Imperiu Arab, ceea ce a schimbat pentru totdeauna geografia politică a Orientului Apropiat[154]. În noua situație religioasă de sub noua religie, islamul, diversele forme ale creștinismului și celelalte religii care puteau pretinde că sunt „ale Cărții", au fost în mod egal tolerate. Am văzut deja că aceasta e posibil să fi condus la reînvierea maniheismului în patria sa originară, Mesopotamia. Cu siguranță a însemnat că, după ce în Imperiul Bizantin din secolul VI fusese o erezie „tradițională", deși nu o amenințare activă (din cauza emigrării celor mai mulți nestorieni în Persia), nestorianismul devine în Imperiul Umayyad o formă de creștinism care rivaliza nu numai cu Ortodoxia diofizită, dar și cu monofizitismul și monotelismul. Aceasta însemna și că exista o presiune asupra controversei privitoare la hristologie ca să fie una autentică: ortodocșii nu-și mai atacau oponenții dintr-o poziție de putere politică; ei trebuiau să-i convingă prin puterea constrângătoare a argumentelor lor și prin ponderea autentică a sprijinului lor scripturistic și patristic. Toate acestea sunt relevante pentru înțelegerea prezentării hristologiei de către Ioan Damaschinul.

Scrierile polemice ale lui Ioan

Expunerea cea mai deplină a hristologiei lui Ioan se găsește în tratatele sale polemice îndreptate împotriva tuturor celor trei genuri de erezie hristologică pe care le avea în vedere: nestorianismul, monofizitismul și monotelismul. Din aceste lucrări ne putem forma un tablou nu doar al argumentelor și terminologiei hristologice, ci și a ceea ce

[154] Pentru reflecții stimulative asupra acestor schimbări, a se vedea FOWDEN, 1993.

credea Ioan că sunt problemele de aici. Vom urmări mai întâi confruntarea sa cu aceste poziții eretice, mai degrabă decât prezentarea hristologiei din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Căci, deși capitolele din *Expunerea* pot părea că prezintă o prezentare sistematică a hristologiei lui Ioan, în realitate, aici avem în cea mai mare parte un simplu rezumat al respingerilor ereziei hristologice (cum se precizează ocazional: cf. *Expos.* 47, 39–40). Nu e deloc o surpriză pentru că, așa cum a arătat limpede rezumatul de mai sus al fundalului istoric, doctrina hristologică nu s-a dezvoltat de la sine, ci ca răspuns la o serie de răstălmăciri a ceea ce implica credința în Hristos. Ceea ce am numit mai sus, pe urmele Keetjei Rozemond, „contemplarea lui Hristos" avea loc nu în sinoade, ci mai degrabă în rugăciunea și cultul de zi cu zi al creștinilor. Prin definițiile lor, sinoadele au căutat pur și simplu să păstreze integritatea rugăciunii și a cultului prin înlăturarea înțelegerilor greșite. De aceea ne vom îndrepta privirea direct asupra confruntării lui Ioan cu erezia. În cazul monofizitismului putem explora încă și mai adânc natura controversei, pentru că ni s-a păstrat un atac monofizit asupra hristologiei ortodoxe îndreptat asupra lui Ioan însuși; aici ne bizuim nu numai pe sensibilitatea lui Ioan față de poziția monofizită, ci ne putem forma o idee de ceea ce îi îndemna pe monofiziți să respingă chiar și chalcedonismul chirilian promovat de Iustinian și susținut de teologia bizantină ulterioară.

Șase sunt tratatele polemice ale lui Ioan pe teme hristologice: *Contra iacobiților*, *Despre cele două voințe în Hristos*, *Despre credință contra nestorienilor*, *Împotriva nestorienilor*, *Epistola despre imnul Trisaghion* și *Despre natura compusă contra acefalilor*. Trei sunt astfel îndreptate împotriva monofiziților, unul contra monoteliților și două împotriva nestorienilor. Cele mai multe din aceste tratate n-au nici o indicație asupra datei sau împrejurării lor. Tratatul *Contra iacobiților* este adresat însă mitropolitului Petru II al Damascului, care a murit ca martir sub califul Walid II

în 743, așa că el trebuie să fi fost anterior acestei date. Ioan se referă la Petru ca episcopul său, ceea ce ar putea sugera că tratatul aparține perioadei de la Damasc, înainte de a deveni monah, dar o astfel de concluzie nu e deloc sigură, întrucât Ioan se putea referi la el pur și simplu ca fost episcop al său[155]. *Epistola despre imnul Trisaghion* este adresată unui avvă numit Iordanes. În cursul scrisorii Ioan Damaschinul menționează ca mentor al său pe patriarhul Ioan al Ierusalimului (probabil Ioan V) și pretinde că l-a cunoscut mai bine decât oricine (*Trisag.* 26, 13–15); și continuă referindu-se la acest patriarh ca „un viței [de sacrificiu]", ceea ce sugerează că Ioan a suferit pentru credința sa. Dacă e așa, atunci această scrisoare a fost scrisă după moartea patriarhului Ioan în 735[156]. *Contra iacobiților* se încheie cu un florilegiu; *Epistola despre imnul Trisaghion* e o replică la un florilegiu; și alte tratate trădează folosirea de florilegii. Am văzut deja ceva din importanța florilegiilor pentru stilul de teologhisire al lui Ioan și vom vedea că Ioan se folosește de ele și în opoziția sa față de iconoclasm.

Apărarea hristologiei ortodoxe de către Ioan

Dacă privim înapoi la formulările preliminare ale învățăturii hristologice pe care Ioan le scoate din prezentarea a istoriei biblice a mântuirii, putem vedea acum în lumina expunerii evoluției hristologiei de la Niceea până la Ioan că Damaschinul stă ferm în așa-numita tradiție chalcedoniană chiriliană. Formulările sale afirmă atent integritatea deplină a naturilor: natura dumnezeiască pe care Cuvântul lui Dumnezeu o are din veșnicie și natura omenească, pe care a asumat-o pentru mântuirea noastră. Ele arată limpede și unitatea persoanei sau ipostasei lui Hristosc explicit

---

[155] Opusculul *Despre gândirea corectă* este și el adresată lui Petru al Damascului.

[156] A se vedea KOTTER IV, p. 291–292. Sugestia lui ROZEMOND (1984) că referința este la Ioan Moschos pare forțată.

afirmată drept ipostasa Cuvântului sau Fiului lui Dumnezeu. Putem vedea aici ceea s-a numit o „logică chalcedoniană" manifestă și în definirea termenilor relevanți din *Dialectica:* atât teologia trinitară, cât și hristologia sunt exprimate în termenii aceleași distincții, cea dintre *ousia* sau natură (ori formă), pe de o parte, și persoană, *hypostasis* sau individ, pe de altă parte (a se vedea *Dial.* 31, 40–44). O altă particularitate a afirmațiilor hristologice preliminare ale lui Ioan e ceea ce pr. Georges Florovsky numea o „hristologie asimetrică", prin aceea că afirmațiile hristologice nu manifestă simetria între divinitate și umanitate pe care definiția de la Chalcedon pare să se străduiască să o facă limpede; se afirmă mai degrabă că unirea are loc din partea Cuvântului dumnezeiesc Care există din veci și-Și asumă umanitatea la Întrupare[157].

Capitolele următoare din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* clarifică principiile învățăturii hristologice. Noi însă vom proceda aruncând o privire spre confruntarea lui Ioan cu ceea ce considera el drept erezie hristologică. Prin această abordare vom recapitula mai în detaliu istoria hristologiei de la Efes la Chalcedon.

Monofizitismul

În lucrarea sa *Despre erezii* Ioan are un capitol despre monofiziți. El începe astfel: „Egiptenii, numiți și schematici[158] sau monofiziți, care, sub pretextul documentului, *Tomosului*, aprobat la Chalcedon s-au separat de Biserica Ortodoxă. Au fost numiți egipteni pentru că egiptenii au

[157] FLOROVSKY, 1987, p. 297. Florovsky vede o asimetrie în însăși Definiția chalcedoniană. Ea poate fi desigur citită în acest mod, dar Chalcedonul mi se pare că a fost mai preocupat să accentueze simetria.

[158] Ce anume înseamnă aceasta este neclar, și i-a nedumerit pe vechii copiști, întrucât găsim și lecțiunea „schismatic" (a se vedea KOTTER, *ad loc.*). Lampe sugerează „cel care crede că umanitatea lui Hristos este numai în aparență", adică doketistul (LAMPE, 1961, p. 1359, *s.v.*); a se vedea însă nota următoare.

fost cei care au început această formă de gândire[159], sub împărații Marcian și Valentinian; dar în oricare altă privință ei sunt ortodocși" (*Haeres.* 83, 1–5). „Tomosul" e probabil al lui Leon (*Tomosul* lui Leon a fost cu siguranță respins de monofiziți) deși el se poate referi la definiția de la Chalcedon însăși. Dar din felul în care o spune, Ioan pare să sugereze că separarea lor de Biserică a fost mai mult o chestiune de geografie decât vreun dezacord doctrinar fundamental[160]. Această formulare a lui Ioan a fost citată de teologul ortodox grec Karmiris la o întrunire ținută în anii '60 ai secolului XX între ortodocșii chalcedonieni și ortodocșii orientali (cum ar trebui numiți propriu-zis „monofiziții") ca punct de plecare adecvat pentru o serie de discuții, care au ajuns la concluzia că nu există diferențe hristologice fundamentale între cele două grupări de Biserici[161]. O astfel de concluzie pare să se fi născut din dezbaterea lui Ioan cu monofiziții, unde în general el adoptă o linie destul de irenică. Din cele trei tratate împotriva monofiziților cel mai important este *Contra iacobiților*, celelalte ocupându-se de chestiuni particulare: interpretarea monofizită a *Trisaghionului* și desemnarea monofizită a lui Hristos ca „o singură natură compusă".

În *Contra iacobiților* Ioan prezintă învățătura ortodoxă drept o cale de mijloc, mai precis, drept „calea împărătească de mijloc" (*Jacob.* 3, 4), dezvoltând o imagine care urcă cel puțin până la Grigorie al Nyssei, care o folosește în legătură cu teologia trinitară[162]. Prima obiecție din partea monofizită pe care o întâlnește Ioan este cea fundamentală că există un discurs (*logos*) pentru Dumnezeirea Sfântă și

[159] Grecește *schema:* „schematic" derivă poate din acesta. A se vedea nota anterioară.

[160] Pentru o interpretare diferită a tratării monofiziților de către Ioan în *Despre erezii*, a se vedea LARCHET, 2000, p. 66–69. Mi se pare însă că tonul atitudinii generale a lui Ioan față de monofiziți susține interpretarea mea dată mai sus.

[161] J.N. Karmiris, în GREGORIOS *ET AL.*, 1981, p. 30–31.

[162] GRIGORIE AL NYSSEI, *Or. catech.* 3 (MÜHLENBERG, 14, 1).

altul pentru economia dumnezeiască. Cum s-a menționat deja, această distincție fundamentală între *theologia* și *oikonomia* era o caracteristică îndeosebi a tradiției teologice alexandrine și Ioan însuși o îmbrățișează. Această distincție e motivul avansat de monofiziți pentru faptul că sunt gata să folosească *physis* cu referire la Dumnezeirea Una (urmând exemplul lui Atanasie)[163], asimilând astfel în *theologia* pe *physis* cu *ousia*, dar rămânând refractari unei astfel de asimilări în *oikonomia*, spre deosebire de apărătorii Chalcedonului care au ajuns să identifice distincția făcută de Sfântul Vasile în *theologia* între *hypostasis* și *ousia* cu distincția între *hypostasis* și *physis* pe care Părinții de la Chalcedon au făcut-o în hristologie (în *oikonomia*).

Această respingere a „logicii chalcedoniene", cum am numit-o, este pentru Ioan eroarea fundamentală a monofiziților[164]. El o întâlnește în diverse moduri. În *Contra iacobiților* el o supune ridicolului insistând pe consecințele pentru teologia trinitară plecând de la refuzul de a face o astfel de distincție (aici pare să-l aibă în minte pe Ioan Filopon, pe care-l ironizează spunând că nici una din aceste probleme nu s-ar fi ivit dacă monofiziții n-ar fi introdus pe „Sfântul Aristotel" ca „al treisprezecelea apostol"; *Jacob.* 10, 13). Dar ajunge repede în inima cazului monofizit care se rotește în jurul refuzului lor că există sau ar putea exista o *physis anypostatos*, sau vreo *ousia aprosopos* sau iarăși o *anousios hypostasis te kai prosopon*[165]. Argumentul monofiziților este un fel de *reductio ad absurdum:* dacă natură și *hypostasis* sunt distincte, atunci trebuie să existe o „natură fără nici o realitate concretă", o „ființă fără o persoană" sau o „*hypostasis* ori persoană care nu e de fapt ceva real" (pentru a traduce expresiile citate mai sus); dar din pricină că *anypostatos* și *anousios* pot să aibă sensul de „lipsit de

[163] A se vedea, de ex., ATANASIE, *Ar.* 3, 4, 7 (BRIGHT, p. 157).

[164] Acuza este repetată în *Expos.* 47, 39–40.

[165] *Jacob.* 11; aceeași acuză e întâmpinată în *Expos.* 53.

realitate"[166], implicația este ideea încă și mai absurdă că faptul de a separa între natură și *hypostasis* implică o natură sau o *hypostasis* ireale. Pe urmele lui Leonțiu din Bizanț, Ioan e de acord cu monofiziții că nu poate exista o *ousia anypostatos* sau o *hypostasis anousios*, afirmând în schimb că orice *ousia* este *enypostatos* și orice *hypostasis* este *enousios*. În prezentarea argumentului de către Ioan *ousia* și *hypostasis* sunt tratate ca echivalente, o echivalență pe care Sever al Antiohiei și cei mai mulți monofiziți ar fi respins-o cu siguranță. Singurul monofizit pe care Ioan îl citează tot timpul, Ioan Filopon (pe care, cum am remarcat, pare să-l aibă în minte în *Contra iacobiților*) accepta el însuși identitatea termenilor *ousia* și *physis*, nu numai în *theologia*, ci și în *oikonomia*[167]. Insistând pe faptul că orice *ousia* este *enypostatos*, și că orice *hypostasis* este *enousios*, Ioan vrea să spună că nici o ființă nu există fără a avea o formă concretă (*enypostatos*) și că nu există nici un lucru particular care să nu manifeste vreo ființă (*enousios*). De aceea se poate distinge între natură și *hypostasis*, deși în realitate nu putem să o avem pe una fără cealaltă, pentru că e o distincție între genul de lucru care este ceva (ființa sau natura, *ousia* sau *physis*-ul său) și o manifestare concretă sau particulară a unui gen oarecare de lucru (individ „persoană" sau *hypostasis*).

Înarmat cu această distincție Ioan procedează la aplicarea ei în cazul unirii ipostatice manifestate, potrivit Chalcedonului, în Întrupare. Deși Întruparea este unică (punct asupra căruia monofiziții și Ioan sunt de acord) nu este lipsită de paralelă. Există două analogii pe care Ioan le citează frecvent: unirea sufletului și a trupului într-o ființă omenească și flacăra unei candele. În cazul unirii sufletului și a

---

[166] „Nefiind în nici un chip sau inexistent" e prima definiție a lui *anypostatos* în *Dial.* 46.

[167] A se vedea *Haeres.* 83, adaos 33 (în lungul pasaj din tratatul *Diaitetes* al lui Filopon citat ca apendice la capitolul despre monofiziți din *Despre erezii*).

trupului într-o ființă omenească, nici sufletul, nici trupul nu sunt propriu-zis ipostasa umană, pentru că nici una din ele nu este un om; numai întrucât sufletul informează trupul și trupul este însuflețit de suflet avem un om — fiecare realizând realitatea omenească (ca *enypostatos*) în legătură cu cealaltă. În cazul flăcării candelei, candela și fitilul sunt lucruri concrete, sunt *hypostaseis*, în timp ce flacăra există numai în legătură cu fitilul: ea este reală (*enypostatos*), dar depinde de fitil pentru realitatea ei. Ambele analogii sunt imperfecte. Analogia suflet–trup suferă din pricină că sufletul și trupul ajung să facă împreună o altă natură, natura omenească, o natură compusă, în timp ce în cazul lui Hristos divinitatea și umanitatea nu ajung să facă împreună o altă natură, pentru că Hristos este om desăvârșit și Dumnezeu desăvârșit[168]. Analogia flăcării în fitil suferă prin faptul că e materială: deși flacăra depinde de fitil pentru realitatea ei, ea este distinctă de fitil; în timp ce în cazul lui Hristos există o întrepătrundere (*perichoresis*) desăvârșită a naturilor.

Hristologia lui Ioan și natura răspunsului dat de el monofizitismului au fost multă vreme obiectul unei înțelegeri greșite, create de Friedrich Loofs (pe urmele prezentării hristologiei de unii teologi scolastici protestanți) și popularizate în lumea anglofonă de Maurice Relton[169]. Această răstălmăcire privește învățătura despre *enhypostasia*[170], potrivit căreia natura umană a lui Hristos este „anhypostatică" având-și ipostasa ei în cea a Cuvântului care a asumat-o, astfel încât întrupându-Se Cuvântul realizează un proces ontologic cunoscut drept „enipostaziere". Eroarea care stă la bază este una foarte simplă și de asemenea tipică stilului etimologizant al teologiei din prima jumătate a secolului XX, potrivit căruia cuvintele și etimologiile lor presupuse au un

---

[168] A se vedea argumentarea în *Jacob.* 24, și cf. *Expos.* 51.

[169] A se vedea LOOTS, 1887 și RELTON, 1934.

[170] Includ pe „h" pentru că *enhypostasia* nu este de fapt transliterarea vreunui cuvânt grec găsit la Părinți.

fel de viață proprie. Dar de fapt, cum a arătat Brian Daley, adjectivul *enypostatos* nu este format din prepoziția *en* plus un adjectiv format din *hypostasis* (sugerând ideea de a fi în interiorul unei *hypostasis*); e mai degrabă adjectivul simplu de la *hypostasis*, prefixul *en* afirmând calitatea desemnată de rădăcina lui, în contrast cu prefixul *an*, care o neagă (cf. *emphonos/aphonos, enylos/anylos, etimos/atimos*): prin urmare *enypostatos* înseamnă „real" și *anypostatos* „ireal", sau uneori, mai exact, ceea ce are (sau nu) realitate concretă[171]. Nu există nici un misterios proces de „enipostaziere".

În *Contra iacobiților* sunt mult mai multe lucruri decât o apărare a logicii chalcedoniene împotriva insistenței monofizite pe identitatea între *physis* și *hypostasis*, dar această apărare este inima chestiunii. Uimitor este faptul că Ioan pare să privească afirmația monofiziților aici drept *potențial* eretică, mai degrabă decât una propriu-zis eretică. În mai multe momente el face apel la iacobiți ca la unii care împărtășesc o credință comună, mai degrabă decât ca la niște eretici care subminează credința. „Este mărturisit de către toți Sfinții Părinți că a ajuns să se facă unirea între divinitate și umanitate și că Hristos este desăvârșit în divinitate și Același desăvârșit și nelipsindu-I nimic în umanitate" — după care adaugă în chip semnificativ: „Spuneți-ne, așadar, aceste lucruri vi se par la fel și vouă? O mărturisiți împreună cu noi, cum mi se pare" (*Jacob.* 14, 1–4).

O mare parte din argumentarea lui Ioan nu este că monofiziții n-au dreptate și ortodocșii au, ci că expresiile pe

---

[171] Brian Daley a argumentat aceasta într-o comunicare prezentată la cea de-a VIII-a Conferință Internațională de Studii Patristice de la Oxford din 1979 (nu din 1983, cum susține GRILLMEIER, 1995, p. 187, n. 14) cu titlul „The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics", care n-a mai fost publicată (dar pe care Daley mi-a pus-o cu amabilitate la dispoziție în manuscris dactilografiat). Argumentele lui Daley au fost acceptate de Grillmeier care-și expune poziția în GRILLMEIER, 1995, p. 193–198. Critica lui Daley de către UWE LANG (1998) nu e convingătoare: sensurile diferite ale lui *enypostatos* pe care el le atestă mi se par a reflecta pur și simplu idei filozofice diferite despre ceea ce constituie realitatea.

care ei le folosesc înseamnă același lucru. El susține că folosirea autentică a expresiei chiriliene „din două naturi" implică forma chalcedoniană „în două naturi" pentru că ele n-au putut să devină altceva decât divinitate și umanitate (*Jacob.* 14, 15–28). Ca și monofiziții, el vede natura unirii în Hristos drept una de negrăit, așa că nu caută s-o explice, ci mai degrabă subliniază că unirea nu poate să însemne unire în orice privință, așa încât trebuie să se mai poată face distincții, iar o distincție nu implică neapărat o diviziune (*Jacob.* 23). Desigur el respinge, cum am văzut, formula monofizită „o singură natură compusă", arătând că aceasta se aplică în cazul omului care este o natură compozită, compusă din trup și suflet, întrucât omul nu este nici suflet, nici trup, ci compunerea acestora, în timp ce Hristos este cu totul Dumnezeu și cu totul om, și nu altceva (*Jacob.* 24). El se ocupă și de un alt argument monofizit, unul în care de data asta monofiziții aplicau hristologiei un argument deja repetat în teologia trinitară. Vasile pleda împotriva ideii că am putea număra Persoanele Treimii, pentru că aceasta părea că dizolvă unitatea Dumnezeirii[172]. Monofiziții argumentau în chip similar împotriva numărării naturilor lui Hristos: împotriva acestui argument Ioan arată că numărul nici nu împarte, nici nu unește, ci pur și simplu numără (*Jacob.* 50, 19–22).

Și întorcându-se la formula hristologică foarte dragă monofiziților, Ioan afirmă: „Mărturisiți o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul și aceasta e o opinie comună vouă și nouă, căci e o zicere comună a Părinților." După care continuă sugerând mai întâi că adjectivul „întrupată" e folosit în zadar dacă nu indică natura umană unită cu cea dumnezeiască și susține că termenul „natură" n-a fost folosit de Atanasie (Ioan accepta atribuirea formulei lui Atanasie) și Chiril în sens propriu, căci termenul natură nu este folosit în mod normal pentru a indica un

[172] VASILE CEL MARE, *Spir.* 18, 44, 20–23 (PRUCHE).

individ și a spune că s-a întrupat natura Cuvântului ar putea duce în eroare pentru că natura Cuvântului este natura divină unică și nimeni nu crede că Tatăl și Duhul Sfânt S-au întrupat deopotrivă. Ioan introduce aici ideea ipostasei ca mod de existență (*tropos tes hyparxeos*) afirmând că Întruparea este „un mod al celei de-a doua existențe armonizat în chip natural numai cu Fiul Unul-Născut și Cuvântul, pentru ca proprietatea [*idiotes*] Lui să rămână aceeași" (*Jacob.* 52, 57–58). Această ultimă remarcă enigmatică e clarificată în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, unde Ioan spune că în Întrupare proprietatea de fiu nu s-a schimbat ci a fost păstrată, pentru că în Întrupare Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul omului menținându-se modul filial de existență (*Expos.* 77, 5–6).

În prezentarea de către Ioan a Întrupării în *Contra iacobiților* e un accent izbitor pe asimetria ei, în sensul lui Florovsky[173]:

> „Întrupare înseamnă a te împărtăși de trup și de cele ale trupului. Se întrupează așadar ipostasa ființială a lui Dumnezeu Cuvântul, adică Dumnezeu Cuvântul Se îngroașă și devine ipostasă pentru trup și, fiind mai întâi Dumnezeu, se face mai apoi trup sau om și devine o unică ipostasă compusă a celor două naturi, și în ea cele două naturi, dumnezeiască și omenească, se unesc prin Întrupare și se întrepătrund una în cealaltă. Întrepătrunderea [*perichoresis*] are loc plecând de la natura dumnezeiască, pentru că ea împărtășește trupului propria ei slavă și strălucire fără să se împărtășească de pătimirile trupului. De aceea natura trupului este îndumnezeită, dar natura Cuvântului nu e întrupată. Natura Cuvântului îndumnezeiește ceea ce a asumat, dar nu se întrupează, căci ceea ce e mai rău se folosește de ceea ce e mai bun, iar ceea ce e mai bun nu este vătămat de ceea ce e mai rău" (*Jacob.* 52, 29–41).

---

[173] A se vedea mai sus, n. 157.

O astfel de hristologie asimetrică e un teren comun cu hristologia monofizită, și este semnificativ că Ioan accentuează acest fapt în confruntarea sa cu monofizitismul[174]. Restul tratatului *Contra iacobiților* nu introduce nici un fel de puncte noi, ci doar o serie de provocări la adresa monofiziților urmate de un lung rezumat a ceea ce a demonstrat Ioan, înainte ca el să încheie cu un scurt florilegiu de texte patristice relevante (*Jacob.* 89–129). Înainte însă de a introduce florilegiul, Ioan menționează chestiunea imnului *Trisaghion* (*Jacob.* 85–87), care face tema unei scrisori separate.

Trisaghion-ul, sau imnul de trei ori sfânt, înseamnă în acest context nu imnul serafimilor din *Isaia* 6, 3 (în forma lui liturgică puțin schimbată), ci o lărgire a acestuia devenită parte a Liturghiei răsăritene în secolul V: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne." (O convenție utilă numește imnul liturgic al serafimilor *Sanctus*, iar imnul de trei ori sfânt *Trisaghion*, deși o astfel de distincție nu există la Părinții greci.) El a devenit temă de dispută între ortodocși și monofiziți din cauza unei înțelegeri greșite, cel puțin la început. Atât *Sanctus*-ul, cât și *Trisaghion*-ul sunt adresate lui Dumnezeu și tripla repetare a lui „Sfânt" evocă învățătura despre Treime. Dar sunt aceste imne adresate lui Dumnezeu în Treime? lui Dumnezeu Tatăl? lui Dumnezeu Fiul? sau lui Dumnezeu Duhul Sfânt? În cazul *Sanctus*-lui putem spune privind la rugăciunea euharistică, sau anaforaua, în care este încorporat și pe baza acestei mărturii este limpede că există diferite tradiții, toate la fel de vechi. Tradiția predominantă vede *Sanctus*-ul ca adresat Treimii, dar alte tradiții îl văd ca adresat Tatălui, iar unele (îndeosebi în Siria) ca adresat Fiului[175]. Au existat interpretări diferite într-un sens asemănător și ale *Trisaghion*-ului apărut în prima jumătate a secolului V, descoperit

[174] Despre *perichoresis* în hristologie, a se vedea TWOMBLY, 1992, p. 82–152; și WOLFSON, 1970, p. 418–428. Pentru noțiunea de *perichoresis* într-un sens hristologic la Maxim, a se vedea THUNBERG, 1995, p. 21–48.

[175] A se vedea LOUTH, 1998.

potrivit tradiției (la care Ioan se referă în *Jacob.* 86, 1–6; *Expos.* 54, 37–43), în chip miraculos unui copil din Constantinopol pe timpul patriarhului Proclu (434/437–446/447). În Siria a fost înțeles ca adresat lui Dumnezeu Fiul și astfel, pentru a sublinia faptul că Fiul lui Dumnezeu „Unul în Treime" e Cel care S-a întrupat și a pătimit pentru noi în trup, aici *Trisaghion*-ului i s-a adăugat spre sfârșitul secolului V propoziția „Care S-a răstignit pentru noi". Pentru creștinii, inclusiv pentru cei din Constantinopol, care adresau *Trisaghion*-ul Treimii, un astfel de adaos era o erezie întrucât atribuia pătimirea naturii divine. Pentru cei care, îndeosebi sirieni, mulți dintre ei fiind monofiziți, care adresau *Trisaghion*-ul Fiului, respingerea „adaosul teopashit" părea să arunce o îndoială asupra faptului că „Unul din Treime" e Cel care S-a întrupat și a pătimit pentru noi. Mizele erau așadar foarte înalte, monofiziții considerând adaosul teopashit drept o prețioasă chezășie a ortodoxiei, în timp ce ortodocșii din Constantinopol vedeau în el un semn insidios al celei mai cumplite erezii. În Constantinopol, unde era o mulțime de monahi sirieni, precum și localnici bizantini, dezacordul a provocat o răzmeriță în timpul domniei împăratului Anastasie, un simpatizant monofizit care a domnit între 491–518. În cuvintele lui Gibbon:

> „Cu sau fără acest adaos neplăcut, *Trisaghion*-ul a fost cântat în catedrală de două coruri adverse și când plămânii lor au obosit, ele au recurs la argumente mai solide din bâte și din pietre: agresorii au fost pedepsiți de împărat și apărați de patriarh, coroana și mitra fiind puse în joc cu prilejul acestei spectaculoase dispute"[176].

Faptul a fost cu totul foarte regretabil, întrucât (la nevoie) ortodocșii ar fi putut accepta adaosul teopashit, dacă ar fi înțeles că imnul era adresat Fiului, iar monofiziții l-ar fi detestat desigur, dacă ar fi crezut că era adresat Treimii.

---

[176] GIBBON, *History*, cap. 47 (WOMERSLEY, II, p. 966).

Discuțiile imnului de către Ioan sunt fără nici un compromis — este izbitor cât de diferită e atitudinea sa asupra unei chestiuni de cult, în contrast cu atitudinea sa irenică față de formulele teologice. El susține că, din cauza triplei repetiții, imnele (atât *Sanctus*, cât și *Trisaghion*) trebuie adresate Treimii, și citează o mărturie liturgică (de ex., *Trisag.* 27), deși o cunoaștere liturgică mai largă i-ar fi revelat un tablou mult mai complex. El susține de asemenea, deși oricine accepta acest punct, că forma originală a *Trisaghion*-ului era fără adaos (și este izbitor că toate relatările timpurii ale imnului remarcă faptul că nici un fel de adaosuri nu s-au făcut vreodată la acesta[177]).

Un alt tratat al lui Ioan împotriva monofiziților, *Despre natura compusă contra acefalilor*, adaugă puține la ceea ce am descoperit deja. Ioan apără sensul ortodox al formulei „o singură natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul", invocând în sprijinul interpretării sale scrisoarea lui Chiril către Succensus. El elimină pretenția că faptul de a număra naturile înseamnă a le împărți. Găsim același răspuns și la argumentul monofizit că nu există *ousia anypostatos* sau *physis anypostatos*. Acest lucru e adevărat, admite Ioan, dar nu înseamnă că nu există nici o diferență între *ousia* sau *physis* și *hypostasis* sau *prosopon* — în aceasta stă erezia trinitară, fie a sabelianismului, fie a triteismului — deoarece concluzia reală din premisele monofizite e că *ousia* este întotdeauna *enypostatos*, iar *hypostasis* e întotdeauna *enousios*.

> „Pentru că și *hypostasis* și *enypostatos* se spun în două moduri. Căci *hypostasis* arată când simpla existență, sens potrivit căruia înseamnă nu numai ființa pur și simplu, ci și accidentul, când arată individul sau persoana, care se numește *hypostasis* în sine, ca Petru, Pavel, cutare cal și cele asemănătoare. Iar *enypostatos* înseamnă când ființa privită într-o subzistență [*hypostasis*] și existentă de

[177] A se vedea LOUTH, 2002.

sine, când fiecare din cele care concurg în compunerea unui singur *hypostasis*, ca în cazul sufletului și trupului. Așadar atât divinitatea, cât și umanitatea lui Hristos sunt *enypostatos*, fiecare având o singură *hypostasis* compusă comună, dumnezeirea dinainte de veacuri și din veșnicie, iar trupul însuflețit și intelectiv, asumat de acesta la sfârșitul timpului, existând în ea și având-o ca *hypostasis* pe ea" (*Aceph.* 6, 3–15).

Dar ce i-au răspuns monofiziții lui Ioan? Cum s-a remarcat mai sus, ni s-a păstrat în siriacă o scrisoare de la un oarecare Elias către *synkellos*-ul (secretarul particular) al episcopului chalcedonian al Harranului, care se numea Leon. Elias se convertise de la Ortodoxia chalcedoniană la monofizitism și în această scrisoare își apără decizia pe rațiuni teologice. Nu știm nimic despre Elias sau Leon. În articolul său despre scrisoare (a cărei ediție critică a dat-o ulterior), Van Roey avansează diverse considerații despre cine anume ar putea fi aceștia, excluzând posibilitatea ca Elias să fi fost faimosul patriarh al Antiohiei, care a murit în 723, pe baza faptului că el citează *Izvorul cunoașterii*, despre care Van Roey crede că datează după 743. Într-adevăr, Elias citează prima formă a *Izvorului cunoașterii*, pe care o numește „cele 150 de capitole" (adică forma scurtă a *Dialecticii* plus *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*) care ar fi putut fi în circulație încă din 723. El cunoaște și tratatul *Contra iacobiților*, la care se referă ca „împotriva noastră, scrisă în numele lui Petru, episcopul său". E posibil însă ca ambele lucrări să fi fost scrise înainte de 723, așa încât Elias al nostru poate fi faimosul patriarh. În scrisoarea sa, el aduce împotriva chalcedonienilor trei acuzații: prima, că unirea naturilor este numai o unire a accidenților și chalcedonienii nu înțeleg prin *hypostasis* decât un mănunchi de caracteristici (sau accidenți); a doua, că dacă chalcedonienii afirmă o unică *hypostasis* a lui Hristos, o fac pentru că admit o contopire în interiorul ei; și a treia, că pentru chal-

cedonieni cele două naturi în Hristos nu sunt unite în mod real, ci separate și sunt în realitate *hypostaseis*. Două puncte reies din aceste acuzații. Întâi, cum spune Van Roey, „întreaga rațiune a convertirii pentru Elias stă în faptul că pentru el norma Ortodoxiei este învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei"[178], și orice spun chalcedonienii îndepărtează de la învățătura lui Chiril mai degrabă decât o dezvoltă. Ce anume înseamnă asta reiese în special din prima obiecție înregistrată mai sus, care poate fi parafrazată ca o obiecție la termenii abstracți în care a ajuns să fie exprimată hristologia chalcedoniană. În ochii lui Elias, *hypostasis* înseamnă în uz chalcedonian „mai degrabă caracteristicile decât însăși realitatea pe care o caracterizează acestea"[179]. Impresia mea este că într-adevăr Ioan pare mai aproape de secolul VI, în care o astfel de abstractizare era răspândită, decât de Sfântul Maxim. Adevăratul răspuns va fi găsit în restul acestui capitol. Dar este o acuză cu care mulți din savanți vor fi de acord (cum am văzut mai sus în legătură cu teologia trinitară), una pe care Van Roey o susținea: „Nimeni nu poate scăpa de ideea că învățătura diofizită abandonase mai mult sau mai puțin marea tradiție a Părinților, reprezentată încă de Elias, îngăduindu-și să se lase purtată de speculațiile pure ale unei filozofii decadente"[180].

Monotelismul

Cea mai lungă din lucrările hristologice ale lui Ioan și una din cele mai populare, judecând după tradiția manuscrisă, a fost tratatul său *Despre cele două voințe în Hristos* îndreptat împotriva monoteliților. Cum am văzut mai sus, monotelismul era o rafinare a monenergismului inventat de teologi din capitala bizantină (preluând o sugestie din răspunsul papei Honorius la o scrisoare de la patriarhul

[178] VAN ROEY, 1944, p. 37, n. 139.
[179] VAN ROEY, 1944, p. 30.
[180] VAN ROEY, 1944, p. 51–52.

Serghie care-l informa despre succesul ecumenic ale patriarhului Cyrus la Alexandria în 633) într-o altă încercare de a vindeca schisma care dura de mult timp între monofiziți și ortodocși în Orient. În această privință el pare să fi a avut puțin succes, dar au existat susținători ai Chalcedonului în provinciile răsăritene care l-au îmbrățișat: maroniții din Liban. Aceștia n-au fost impresionați de decizia Sinodului Ecumenic ținut la Constantinopol în 680–681 și cum pe atunci se aflau în afara stăpânirii împăratului bizantin, și-au continuat neîmpiedicați aderența la monotelism. (În timpul Cruciadelor ei au acceptat autoritatea papală, deși, se pare, mulți maroniți au continuat aderarea la monotelism până târziu în secolul XVI[181].)

Tratatul lui Ioan există în tradiția manuscrisă în două forme ușor diferite. Cele două forme se reduc la o rearanjare nesemnificativă a capitolelor și, după cum demonstrează Kotter, la origine lor stă o foarte veche revizuire a tratatului, poate chiar de Ioan însuși. În acest lung tratat Ioan explică atent necesitatea mărturisirii a două voințe în Hristos. Tratatul începe într-o formă cu care suntem acum familiarizați, prezentând logica Chalcedonului a ipostasei și naturii, demonstrând cum anume operează ea în teologia trinitară și în hristologie. După care Ioan continuă explicând în linii generale învățătura despre natura umană, în care, cum am observat anterior, dezvoltă învățătura sa despre starea îngerească, o stare pur spirituală, în contrast cu starea omenească, în care spiritualul și materialul sunt unite. Expunerea sa despre natura umană urmează îndeaproape expunerea pe care am schițat-o în prezentarea sa din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Toate funcțiile naturii umane, fie active sau pasive (*energeiai* ori *pathe*), sunt ino-

[181] Despre maroniți și monotelism, a se vedea SUERMANN, 1998, p. 159–237, și, de asemenea, deși mai puțin satisfăcător, ATIYA, 1968, p. 75–78, 394–403 (probabil în interesul simplificării, acesta asimilează monenergismul și monotelismul). SUERMANN (1988, p. 259–267) discută tratarea maroniților de către Ioan în *Rect.* și *Trisag.*

cente; nu există nimic natural care să se opună lui Dumnezeu Creatorul. Ființa spirituală este însă creată rațională și liberă și, prin înclinarea liberă (*gnome*) sau alegerea voinței ei, poate fi bună sau rea.

Erorile ereziilor hristologice au apărut din confuzia acestor termeni: fie confuzia între definițiile naturii și persoanei (atât monofiziții, cât și nestorienii confundă acești termeni și susțin fie că o singură persoană implică o singură natură, fie că două naturi implică două persoane), fie confuzia dintre voința naturală și voința ipostatică (sau personală) sau „gnomică" în cazul monoteliților (*Volunt.* 20). Ioan continuă clarificând natura voinței (urmând aceeași analiză pe care am schițat-o la început în discuția sa despre psihologia umană): voința nedeterminată (*thelema*) este un termen ambiguu: el poate însemna fie procesul voirii (*thelesis*), sau lucrul sau acțiunea voită (*theleton*). Procesul voirii ține de natură; numai o ființă cu natură rațională liberă poate voi. Dar actul de a voi un lucru sau anumite acțiuni este ipostatic sau personal, iar în cazul voinței umane, știm, implică un proces de deliberare care duce la înclinare sau socotință (*gnome*). Persoanele vor, și vor într-un anume mod — ele vor desigur anumite lucruri. Dar ele sunt în stare să voiască numai pentru că au o natură care este liberă. Confuzia asupra naturii voinței duce la erezia monotelismului. Monoteliții confundă diversele sensuri ale voinței și trag concluzia că, din cauză că Hristos voiește ca o singură persoană, de aici trebuie să urmeze că El are o singură voință. Din contră, Hristos voiește atât omenește, cât dumnezeiește; nu există nici o opoziție a voințelor în Hristos, pentru că nimic ce e natural nu se opune voinței dumnezeiești a Creatorului; cele două voințe naturale sunt întotdeauna unite în faptul că sunt îndreptate spre un singur țel. Ioan își sprijină această expunere printr-o listă a definițiilor voinței naturale ca fiind în esență o „dorință rațională" îndreptată în chip natural spre bine, extrase din Părinți, îndeosebi din Irineu și Clement Alexandrinul. Aces-

te definiții vin direct din *opusculele* hristologice ale lui Maxim. S-a demonstrat că e puțin probabil că vreuna din aceste definiții să fie autentice[182]; ele demonstrează însă dependența lui Ioan de Maxim.

Central în apărarea de către Mărturisitor a noțiunii că în Hristos sunt două voințe, una dumnezeiască și una omenească, e faptul că în Hristos nu există o voință deliberativă (sau „gnomică"), fiindcă aceasta ar face imposibilă unitatea celor două voințe, întrucât în voința divină n-ar putea exista vreun proces discursiv de deliberare. Că Ioan este de acord cu aceasta am văzut deja în expunerea pe care a făcut-o psihologiei umane. Ideea că Hristos n-a deliberat pare foarte stranie pentru occidentalii post-iluminiști (și post-kantieni), întrucât suntem obișnuiți să credem că deliberarea între diverse opțiuni este chiar ceea ce face o voință liberă. În cursul criticii pe care o face în *The Sovereignty of Good* tendințelor curente din filozofia morală, Iris Murdoch observă la un moment dat că „libertatea nu este strict un exercițiu de voință, cât mai degrabă experiența unei viziuni precise care, atunci când devine adecvată, prilejuiește acțiunea"[183]. Din acest punct de vedere deliberarea este lucrul în care (re)cădem atunci când viziunea noastră este încețoșată sau confuză: e o măsură a *lipsei* noastre de libertate, nu semnul exercițiului libertății. Că Murdoch ne poate ajuta să înțelegem imaginea maximiană a lui Hristos pe care o expune Ioan, nu este poate o surpriză. La începutul cărții sale ea susține că „una din principalele probleme ale filozofiei morale poate fi formulată astfel: există oare tehnici pentru purificarea și reorientarea unei energii care în mod natural este egoistă, în așa fel încât, atunci când vin momente de alegere, să fim siguri că acționăm corect?"[184]. Această observație e aproape de aborda-

[182] MADDEN, 1982.
[183] MURDOCH, 1970, p. 67.
[184] MURDOCH, 1970, p. 54.

rea teologiei ascetice bizantine, cu excepția faptului că în această tradiție egoismul nu este strict natural, cât mai degrabă experiența normală a ființelor raționale căzute. Puntea între teologia ascetică și dogmatică este explicită; pentru că discuția lui Ioan despre voința lui Hristos din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* face parte din prezentarea pe care o face psihologiei umane care, cum am arătat, servește unui scop esențialmente ascetic.

Ioan trece apoi de la expunerea folosirii corecte a termenilor spre o argumentare mai teologică (deși argumentul implicit mai sus, că în Întrupare Dumnezeu respectă integritatea a ceea ce este natural, e și el un argument teologic), acela că monotelismul pune în primejdie mântuirea omului în același mod cum a făcut apolinarismul.

> „Dacă El n-a asumat voința omenească, n-ar fi devenit om desăvârșit. Dacă n-a asumat voința omenească, El n-ar fi vindecat ceea ce a pătimit pentru prima oară în noi. Pentru că ceea ce nu e asumat nu este vindecat, cum zice Grigorie Teologul. Și ce este ceea ce a greșit, dacă nu voința? Și ce este ceea ce a păcătuit dacă nu voința?" (*Volunt.* 28, 34–37).

În continuare Ioan vorbește elocvent despre experiența autentic omenească a lui Hristos. Citind la fiecare pas Scriptura, el afirmă faptul că Hristos a avut un suflet omenesc, un trup, dispunerea membrelor trupului Său, „gura care a suflat Duhul Sfânt", dinți și gât, stomac, ficat, mușchi și nervi care întinși duc la oboseală, un prepuț care a fost tăiat împrejur, fese cu care a șezut pe asin, o spinare care a fost biciuită, obraji care au fost pălmuiți și o față care a fost scuipată. Că El a avut activități și pătimiri (*energeiai* și *pathe*) ale sufletului este limpede din plânsul Său pentru Ierusalim și la moartea lui Lazăr, din gustarea amărăciunii vinului amestecat cu fiere, din atingerea leprosului, din hrănirea și creșterea Sa fizică, din foamea și setea Lui, din supărarea Lui, din producerea sudorii, a salivei, a sângelui

mântuitor și a apei (multe din acestea sunt exprimate de Ioan în termeni medicali contemporani lui). După care Ioan conchide:

> „Pentru că El simțea și se folosea de toate acestea, nu în chip pătimaș [*empathos*], ci în chip natural; S-a hrănit nu potrivit vreunei plăceri pătimașe, ci pentru reumplerea a ceea ce se scurgea. Căci dacă trupul Lui atotsfânt n-a cunoscut stricăciune, a îndurat în chip natural tăiere și curgere; pentru că stricăciunea este desfacerea în cele din care este compus trupul. Și înainte de orice este viața însăși, care este cea dintâi activitate a ființei vii împărtășită de suflet trupului" (*Volunt.* 36, 38–43)[185].

Această expunere elocventă a deplinei umanități a lui Hristos este ciudată, poate pentru că în ea nu există nici o expunere a rugăciunii agonice în grădina Ghețimani, la care Maxim Mărturisitorul revenea mereu în polemica sa împotriva monoteliților. Însă nu orice facultate omenească e prezentă în Hristos:

> „El n-a avut facultatea de producere a spermei și de reproducere, pentru că proprietățile distinctive ale Ipostaselor dumnezeiești sunt neschimbabile și e imposibil ca Tatăl sau Duhul să devină Fiu. De aceea nici n-a devenit Fiu al Omului decât numai Fiul lui Dumnezeu, pentru că proprietatea Sa să rămână neschimbată. Apoi o ipostasă are relații sexuale cu o ipostasă de aceiași natură. Dar nu mai există o altă ipostasă asemenea de Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului. Căci este un singur Fiu Unul-Născut, singur din Tatăl singur și singur din mamă singură, Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului, Dumnezeu și Om, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Căci chiar dacă relația sexuală pentru înmulțirea oamenilor este natu-

[185] Despre distincția între *diaphthora*, „stricăciune" în sens de descompunere sau putreziciune în acest pasaj, și *phthora*, stricăciunea sau coruperea care este rezultatul slăbiciunii omenești, a se vedea *Expos.* 72, potrivit căreia trupul lui Hristos a fost supus celei din urmă, nu însă celei dintâi.

rală, ea nu este necesară. Pentru că se poate ca un om să trăiască și să fie om fără să aibă relații sexuale și mulți s-au făcut liberi de această pătimire" (*Volunt.* 37).

Două par a fi punctele aflate la baza a ceea ce spune aici Ioan și pe ambele le-am întâlnit în contexte diferite. Primul e că S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, pentru că acesta nu implica nici o schimbare în caracteristica Sa ipostatică distinctivă de Fiu. Urmarea acestui fapt, arată Ioan, este că El nu poate să devină tată, pentru că aceasta ar însemna să ia caracteristica ipostatică distinctivă a Tatălui. Al doilea este că pentru Ioan, cum am văzut, diferențierea sexuală (și prin urmare relația sexuală) nu este naturală pentru umanitate; ea este un fel de adaos providențial prevăzut pentru starea de cădere a omului. Ioan pare să spună (cum au făcut-o Maxim și mulți alți Părinți) că Dumnezeu a asumat umanitatea necăzută; a asumat ceea ce era natural umanității, iar căderea nu este naturală. Deși în altă parte, chiar în *Despre cele două voințe în Hristos*, Ioan pare să sugereze altceva. De exemplu, pasajul citat mai sus, în care îl citează pe Grigorie din Nazianz, continuă astfel:

„Deci ceea ce a căzut, ceea ce păcătuise, aceasta avea mai multă nevoie de vindecare. Dacă spui însă că El n-a asumat ce a păcătuit, atunci El n-a asumat o natură care a păcătuit și s-a îmbolnăvit, iar dacă n-a asumat aceasta, n-a asumat nici natura umanității; căci aceasta a păcătuit" (*Volunt.* 28, 38–41).

În mod limpede ceea ce vrea Ioan să spună aici e că Dumnezeu a asumat o umanitate care era *capabilă* să păcătuiască în virtutea faptului că avea o minte și o voință, în contrast cu ceea ce susțineau monofiziții, că umanitatea asumată de El era lipsită de o voință omenească și de aceea nu era capabilă de a păcătui. Nu este limpede însă dacă aceasta implică faptul că Dumnezeu a asumat o natură umană căzută. O ambivalență similară se găsește în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* 64, unde Ioan insistă că

Hristos a asumat „toate pătimirile/afectele naturale și ireproșabile" (*panta physika kai adiableta pathe*).

Dar discuțiile lui Ioan despre patimi/afecte din alte părți trimit în direcții diferite, uneori (de ex., *Expos.* 36) el pare să sugereze că patimile/afectele (*pathe*) sunt soarta ființelor create, mai degrabă decât căzute (nici chiar îngerii nu sunt *apathoi: Expos.* 17, 60–62) astfel încât prin asumarea pătimirilor/afectelor naturale și ireproșabile Hristos a intrat mai degrabă în condiția umană creată, decât în condiția umană căzută; dar, pe de altă parte, nepătimirea (*apatheia*) era caracteristică vieții omenești în paradis (*Expos.* 25, 25–38), ceea ce ar sugera că patimile sunt soarta omului căzut. Această asumare a pătimirii/afectivității naturale și ireproșabile e implicată pentru Ioan în înțelegerea a versetului *Evrei* 4, 15, potrivit căruia Hristos este asemenea nouă în toate, afară de păcat. În treacăt e interesant de notat că acesta este în general modul în care Părinții citesc acest verset; și e cu siguranță modul în care îl ia Definiția de la Chalcedon. Dar *Evrei* 4, 15 face o afirmație și mai îndrăzneață: că Hristos a fost *ispitit* ca noi în toate; dacă această afirmație e luată în serios, atunci e greu de văzut cum anume a fost umanitatea lui Hristos întru totul liberă de efectele căderii.

Ioan susține pe larg că în Hristos, Care, în virtutea naturii Sale dumnezeiești, are o înțelepciune dumnezeiască desăvârșită, înțelepciunea omenească își păstrează integritatea, ba chiar și capacitatea de a se dezvolta:

> „Trupul însuși n-a avut o lucrare proprie lui afară de tăiere și curgere, care sunt pătimiri, nu lucrări; toate celelalte sunt în mod limpede lucrări ale sufletului, care se folosește de un trup, nu ale Dumnezeirii: a fi tulburat — «acum» zice El, «e tulburat sufletul Meu» [*In* 12, 37]; tristețea și amărăciunea — «a început să se întristeze și să se mâhnească» [*Mt* 26, 37] și «sufletul Meu este întristat de moarte» [*Mt* 26, 38]; teama de moarte — «Pă-

rinte, zice, de este cu putință să treacă de la Mine paharul acesta» [*Mt* 26, 39]; moartea. Niciuna din acestea nu sunt ale Dumnezeirii — pentru că divinul este dincolo de pătimire, viețuind veșnic și nemuritor —, ci sunt ale unei ființe vii care e o ființă însuflețită și simțitoare. Iar dintr-un suflet rațional și inteligent îi vine înțelepciunea: «progresa cu înțelepciunea și cu vârsta» [*Lc* 2, 52]. Pentru că El nu progresa în înțelepciunea dumnezeiască. Căci din momentul conceperii Lui a ajuns la o unire desăvârșită și o armonie deplină și nu a existat nici o creștere a unei anumite puteri dumnezeiești, ci El progresa în înțelepciunea omenească. Pentru că pe măsura vârstei Lui trupești se arăta în El înțelepciunea omenească; căci după cum s-a făcut un fetus desăvârșit în momentul conceperii, și nu treptat pe măsură ce trupul a luat formă și configurație, cum zice Vasile cel Mare în cuvântarea sa la Nașterea Domnului[186], tot așa El a fost desăvârșit în înțelepciunea omenească și dumnezeiască din momentul conceperii; e limpede ca a făcut aceasta ca om, căci ca Dumnezeu El n-a devenit desăvârșit în înțelepciunea dumnezeiască, deoarece era aceasta din veci, ci în manifestarea în El a înțelepciunii omenești desăvârșite în acord cu creșterea vârstei timpului Său, aceasta s-a socotit drept un progres. Și dacă El a avut înțelepciunea omenească, în chip necesar a avut un intelect, pentru că înțelepciunea este produsul puterii intelectuale... Și Sfinții Părinți, la a căror mărturie ne-am supus, înțeleg că faptul de a fi «după chipul lui Dumnezeu» se referă la intelect. Așadar, dacă El a asumat o umanitate formată «după chipul Lui», adică natura umanității, atunci în mod limpede El a asumat o natură rațională și intelectuală. De aceea a asumat o voință care se determina pe sine.

---

[186] A se vedea VASILE CEL MARE, *Hom. in s. Christi generationem* 4 (PG 31, 1465A), o omilie a cărei autenticitate vasiliană este îndoielnică; a se vedea *CPG* 2913.

pentru că așa cum a asumat dorința irațională, supusă rațiunii, tot așa El a asumat dorința rațională [= voința]; pentru că El n-a asumat o natură lipsită de intelect sau de rațiune. Pentru că, dacă a asumat o natură fără intelect sau rațiune, n-ar fi asumat umanitatea, ci ceva irațional. Pentru că omul e o natură intelectuală și rațională" (*Volunt.* 38).

Cele două naturi, dumnezeiască și omenească, intră într-o unire adevărată, în care ele lucrează împreună cum se exprimă Ioan într-o parafrază a scrisorii a patra a lui Dionisie:

„Pentru că El nu făcea cele dumnezeiești în chip dumnezeiesc — căci nu lucra minunile ca un simplu Dumnezeu, ci prin atingerea și întinderea mâinilor —, nici nu lucra cele omenești în chip omenesc — pentru că nu ca un simplu om suferit El pătimirile care au mântuit lumea — ci, fiind Dumnezeu și făcându-se om, ne-a arătat o lucrare nouă, străină, o lucrare teandrică [divino-umană], dumnezeiască, dar lucrând prin cea omenească și omenească, dar asistată de cea dumnezeiască și arătând coexistând cu ea semnele Dumnezeirii" (*Volunt.* 42, 27–33)[187].

Găsim aici o afirmație a straniei noutăți a lucrărilor Cuvântului întrupat, greu de împăcat cu separația tranșantă între lucrările Cuvântului și ale trupului susținută de Leon în *Tomosul* său[188]. Comentariul lui Ioan asupra lui Dionisie este foarte apropiat de interpretarea dată de Sever lucrării Cuvântului întrupat, ceea ce era desigur un atac implicit la adresa *Tomosului* lui Leon[189].

---

[187] Cf. DIONISIE, *Ep.* 4 (RITTER, II, 161, 8–10), și comentariul lui MAXIM despre aceasta: *Ambig.* 5 (PG 91, 1056B–1060C).

[188] Cf. LEON, *Tom:* „agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequenti quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis" (TANNER, 1990, p. 79, col. 2, r. 3–7).

[189] A se vedea interpretarea dată de Sever mersului Domnului pe apă în *Ep.* 1 către Sergiu, la TORRANCE, 1988, p. 154.

Diferențierea lui Ioan față de monotelism este mai transantă decât diferențierea sa de monofizitism, ceea ce ar putea părea surprinzător, întrucât monotelismul accepta Chalcedonul și era menit să fie un compromis între monofizitism și ortodoxia chalcedoniană. Poate și numai acest lucru arată primejdia compromisului în dialogul ecumenic. Dar motivul poziției lui Ioan este limpede: în ochii săi monofiziții sunt pur și simplu în încurcătură, în timp ce monoteliții își bazează erezia pe tăgăduirea voinței omenești în Hristos, ceea ce în ochii lui Ioan echivalează cu tăgăduirea mântuirii omului[190].

Nestorianismul

Cele două tratate pe care le-a scris Ioan împotriva nestorianismului sunt scurte și concise. Ele nu sunt în realitate lucrări independente: *Împotriva nestorienilor* e o prelucrare ca dialog a tratatului *Despre credință contra nestorienilor*. Judecând după tradiția manuscrisă, *Împotriva nestorienilor* a fost lucrarea mai populară. Nu e limpede dacă Ioan s-a angajat într-o dezbatere teoretică sau dacă avea în minte nestorieni reali pe care dorea să-i convertească la Ortodoxie. Cum s-a menționat mai sus, deși majoritatea atacurilor bizantine împotriva nestorienilor sunt simple repetiții ale unei vechi dezbateri și intenționate poate (cum s-a sugerat cu lucrările împotriva maniheilor) ca un fel de exercițiu teologic, probabil că Ioan avea în vedere nestorieni reali. Încorporarea fostului Imperiu Persan în Imperiul Umayyad însemna că Ortodoxia chalcedoniană era încă o dată sub același regim politic ca și nestorienii. Așa cum sugerează numele lor, Biserica Răsăritului (cum se numeau de fapt

[190] Evaluarea monotelismului de către Ioan este deci într-un acut contrast cu mulți savanți romano-catolici care, în parte poate din cauza încurajării date de papa Honorius evoluției acestei doctrine, sunt adeseori înclinați să argumenteze că monotelismul e o chestiune mai mult de cuvinte decât de doctrină; a se vedea JUGIE, 1926–1935, II, p. 669; LÉTHEL, 1979, p. 26–27, aprobat de M.-J. LE GUILLOU în introducerea sa (*ibid.*, p. 10).

nestorienii) s-a așezat mai mult la răsărit decât în fostele provincii ale Imperiului Bizantin[191].

Lucrările lui Ioan împotriva nestorienilor nu dau foarte mult impresia unei angajări reale — cu siguranță nu în comparație cu lucrările sale împotriva monofiziților și monoteliților. Deși *Despre credință* începe avansând analogia conciliatoare a Ortodoxiei drept cale de mijloc împărătească (*Fides* 1, 10–11), confruntarea sa cu nestorienii este foarte concisă, prezentând pe scurt argumente silogistice în respingerea poziției lor. Mare parte din acest efort se consumă, ca și cu monofiziții și monoteliții, în căutarea clarității asupra termenilor tehnici ai dezbaterii hristologice. E de acord cu nestorienii în insistența lor pe neschimbabilitatea naturii divine (*Nestor.* 2), dar susține că eșecul în a distinge propriu-zis între *hypostasis* și natură face poziția lor deschisă la tot felul de erori: numai unirea personală (ipostatică) face posibilă afirmarea întrupării Cuvântului, fără ca Tatăl și Duhul Sfânt să se întrupeze la rândul lor (*Nestor.* 21). În prezentarea sa el apără, cum ne puteam aștepta, legitimitatea titlului de *Theotokos* dat Fecioarei, și expune ceea ce am putea numi învățătura celor „două nașteri":

> „Trebuie să spunem că Fecioara a născut pe Dumnezeu Cuvântul și că Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu nu s-a născut dintr-o femeie. Căci cunoaștem două nașteri ale Fiului Unul-Născut și Cuvântul lui Dumnezeu: una mai înainte de veci, în chip nematerial și dumnezeiesc, din Tatăl singur, potrivit căreia nașteri El nu S-a născut dintr-o femeie și este fără mamă, și alta în zilele din urmă numai dintr-o mamă în trup, după economia dumnezeiască și pentru mântuirea noastră, potrivit căreia nașteri El este fără tată. Potrivit primei nașteri El nu S-a născut dintr-o femeie, potrivit celei de-a doua nașteri, El s-a născut dintr-o femeie. Căci El nu-și are începutul și obârșia existenței Sale dumnezeiești dintr-o femeie, ci

[191] A se vedea ATIYA, 1968, p. 239–302, mai ales p. 257–266.

din Tatăl singur, dar începutul și obârșia întrupării și înomenirii Lui este din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria" (*Fides* 49, 1–11).

Și Ioan continuă spunând că astfel de contradicții aparente sunt locuri comune și au nevoie pur și simplu de atenție.

Concluzie

Tabloul lui Hristos pe care l-am schițat până acum din scrierile polemice este pur și simplu o variantă mai completă a ceea ce găsim în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe;* sunt foarte puține alte lucruri de găsit aici. După prezentarea inițială a Întrupării în contextul istoriei mântuirii relatată în Scripturi, prezentarea lui Ioan din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* tratează pur și simplu o serie de probleme — problemele ridicate de erorile ereticilor. Ne rămâne să rezumăm tabloul prezentat mai sus.

O trăsătură caracteristică ce străbate aproape orice încercare a lui Ioan de a expune învățătura ortodoxă despre Hristos este insistența sa pe complementaritatea teologiei trinitare și a hristologiei. Aceeași distincție între, pe de o parte, natură, ființă (sau esență) și formă și, pe de altă parte, ipostasă și individ, se aplică deopotrivă teologiei trinitare și învățăturii despre Hristos. În Treime există trei Persoane și o singură natură, în Hristos există o singură Persoană și două naturi, iar Persoana una a lui Hristos este „Unul din Treime". „Logica chalcedoniană" se aplică în mod universal. În această privință Ioan urmează pur și simplu evoluția teologiei bizantine de la Chalcedon încoace, trecând prin teologii secolului VI până la Maxim Mărturisitorul. Așa cum am văzut, la Ioan teologia trinitară și hristologia împrumută în mod constant una de la cealaltă. Avem un proces de informare reciprocă. Există însă și limite în aceasta. Persoanele divine nu sunt indivizi, nu sunt separate una de celelalte; se întrepătrund reciproc. Dar ca ipostasă creată Persoana întrupată a Cuvântului e separată și distinctă de

celelalte persoane umane. Distincția între *theologia* și *oikonomia*, atât de prețioasă pentru teologii bizantini, nu e frântă de aplicarea universală a logicii chalcedoniene: ființa necreată și ființa creată sunt fundamental diferite, chiar dacă le putem descrie folosind aceiași termeni. Ioan marchează această diferență prin intermediul noțiunii de *perichoresis*, care vrea să spună că Persoanele divine Se întrepătrund reciproc manifestându-Și în acest mod unitatea ființială.

Perichoresis, am observat, a fost o noțiune folosită pentru mai întâi în hristologie pentru a desemna întrepătrunderea reciprocă a naturilor lui Hristos, Ioan fiind pe cât se pare primul care a folosit noțiunea în teologia trinitară. Întrepătrunderea naturilor lui Hristos e o temă asupra căreia Ioan insistă mult. Modul în care o tratează pune în lumină caracterul „asimetric" al hristologiei lui Ioan. De exemplu, el spune:

> „Trebuie știut însă că, deși spunem că naturile Domnului se întrepătrund și învăluie reciproc, știm însă că întrepătrunderea/perihoreza s-a făcut plecând de la natura dumnezeiască; fiindcă ea străbate prin toate, precum voiește, și învăluie toate, dar prin ea nu străbate nimic. Și ea comunică trupului gloriile ei, rămânând ea însăși nepătimitoare și nepărtașă la patimile cărnii; căci dacă soarele ne comunică energiile sale și rămâne neîmpărtășit de ale noastre, cu cât mai mult Făcătorul și Domnul soarelui?" (*Expos.* 51, 57–63).

Această întrepătrundere asimetrică îl conduce pe Ioan să susțină că Fecioara Maria e numită *Theotokos* nu pur și simplu pentru că a dat naștere lui Dumnezeu în formă omenească, ci și pentru că umanitatea lui Hristos este îndumnezeită prin unirea ipostatică (cf. *Expos.* 56, 60–62). Aceeași asimetrie se găsește în tratarea ungerii implicite în însuși numele lui Hristos, care în limba greacă e un simplu adjectiv însemnând „uns": „numele «Hristos» spunem că este al ipostasei/subzistenței, nu spus într-un singur mod,

ci semnificând cele două firi/naturi; fiindcă Același S-a uns pe Sine Însuși, ungând ca Dumnezeu corpul cu divinitatea Lui și fiind uns ca om, căci Același este și una și alta; iar divinitatea e o ungere [*chrisis*] a umanității"[192]. O consecință a acestei îndumnezeiri sau ungeri e că, deși natura omenească este în chip natural limitată în cunoașterea ei, „în virtutea identității ipostasei și a uniri nedespărțite, sufletul Domnului a fost îmbogățit cu cunoașterea celor viitoare și cu celelalte semne [minuni] dumnezeiești" (*Expos.* 65, 6–8). Tot din pricina acestei îndumnezeiri trupul lui Hristos este dătător de viață, un lucru care nu este propriu naturii omenești; în acest context Ioan se gândește cel mai probabil la trupul dătător de viață al lui Hristos primit în Euharistie.

Înțelegerea perihorezei de către Ioan e departe de abordările cele mai moderne ale hristologiei și a fost criticată de teologi cu ortodoxie impecabilă, ca Richard Swinburne[193]. La suprafață, acuza lui Swinburne că în expunerea lui Ioan umanitatea lui Hristos este absorbită de divinitatea Lui pare justificată. E adevărat că Ioan face puțin caz de dimensiunea kenotică a hristologiei: ideea inspirată de *Filipeni* 2, 5–11 că în Întrupare Dumnezeu S-a golit (*ekenosen: Flp* 2, 7) pe Sine Însuși; indicii analitici detaliați de Kotter la volumele II (conținând *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*) și IV (conținând tratatele polemice) ale ediției lui nu înregistrează verbul *kenoo* sau derivatele lui, în ciuda popularității termenului la teologi pe care Ioan îi respecta, cum e Chiril al Alexandriei. Expunerea despre Hristos a lui Swinburne pare să implice însă în Hristos un fel de „minte divizată", ceea ce este mai puțin credibil. Nu-mi este limpede nici faptul dacă trăsăturile hristologiei lui Ioan care apar discutabile teologilor moderni s-ar datora pur și simplu înțelegerii unirii ipostatice pe care o are. Părinții în general

[192] *Expos.* 47, 21–25; cf. *Expos.* 79.
[193] SWINBURNE, 1994, p. 209–212.

(nu numai cei care îi urmează lui Chiril) sunt destul de ezitanți în a admite orice limitări în Hristos. Mi se pare însă că aici, ca și în alte părți, interpretarea Părinților implică mai mult decât o lectură atentă a ceea ce spun ei. Cea mai mare problemă se află poate într-o idee mult prea sigură de sine a ceea putea însemna faptul că Dumnezeu e în formă omenească (atât Swinburne, cât și Damaschinul par să fie destul de siguri pe ei înșiși cu privire la aceasta). În altă parte însă, Ioan este foarte limpede că natura lui Dumnezeu e o taină adâncă, abordată cel mai bine prin repudieri ale oricărei înțelegeri. Logica riguroasă a hristologiei lui Ioan e poate înșelătoare: cum am văzut mai sus, e mai bine echipată pentru a extirpa eroarea decât pentru a sonda adâncurile tainei lui Hristos. Hristologia lui Ioan este poate mai apofatică decât pare la suprafață.

Nicăieri poate Ioan nu face mai limpede înțelegerea pe care o are despre acomodarea sau împroprierea (*oikeiosis*) de către Cuvântul întrupat a condiției omenești — prin care se apropie cel mai mult de noțiunea de *kenosis* — decât în capitolul succint despre rugăciunea Domnului (*Expos.* 68). „Rugăciunea este un urcuș al minții spre Dumnezeu sau o cerere de la Dumnezeu a celor care se cuvin"; astfel definește Ioan rugăciunea în termeni tradiționali[194]. Dar atunci de ce se ruga Domnul, dat fiind că mintea Lui n-avea nevoie să urce la Dumnezeu, întrucât era unită cu Dumnezeu? Ioan ia drept exemple rugăciunea Sa la învierea lui Lazăr și rugăciunile Pătimirilor: în Ghețimani și pe Cruce. Relatarea evanghelistului despre învierea lui Lazăr arată limpede că Iisus nu S-a rugat pentru că avea nevoie, ci „pentru mulțimea care stătea de față" (*In* 11, 42). În rugăciunea Sa atunci Iisus Își împropria condiția omenească: făcea ceea ce trebuia să facem noi, dar El nu trebuia. Aceasta pentru că o parte a sensului În-

[194] Prima parte a acestei definiții se găsește în cuvinte identice la EVAGRIE, *Or.* 36 (*Philokalia*, 1782, p. 158; *Philokalia*, 1979, I, p. 60).

trupării e faptul de a ne învăța calea înapoi la Dumnezeu (cf. *Expos.* 45, 23), de a ne face în stare să înfăptuim noi înșine acest urcuș spre Dumnezeu, care este rugăciunea, pe care ni-l învață prin exemplul Său:

> „Dar când a zis: «Tată, dacă e cu putință să treacă de la Mine paharul acesta de la Mine. Dar nu cum vreau Eu, ci cum vrei Tu» [*Mt* 26, 39], nu este oare evident pentru oricine că spune aceasta ca învățându-ne ca în încercări să cerem ajutorul numai de la Dumnezeu și să preferăm voinței noastre pe cea divină, și arătând că și-a împropriat cele ale naturii noastre, pentru că avea cu adevărat două voințe naturale corespunzătoare naturilor Lui, iar nu contrare? Spune «Tată» ca unul de-o-ființă cu El; «dacă e cu putință», nu ca unul care nu știe — căci ce este cu neputință la Dumnezeu? —, ci călăuzindu-ne ca un pedagog să preferăm voinței noastre pe cea divină, fiindcă e cu neputință numai ceea ce Dumnezeu nu vrea, sau nu îngăduie; «dar nu cum vreau Eu, ci cum vrei Tu», ca Unul care, pe de o parte, are aceeași voință cu Tatăl, dar ca om arată voința umanității sădită în natura Lui; fiindcă ea cere îndepărtarea morții" (*Expos.* 68, 19–30).

E mult mai puțin decât modul de tratare al agoniei lui Hristos din grădina Ghețimani pe care-l găsim la Maxim, care revine mereu la meditarea asupra acestei rugăciuni a Domnului, cum am avut deja ocazia să remarcăm[195]. În mod asemănător, strigătul de părăsire de pe cruce e rezultatul împroprierii de către Domnul a înstrăinării omului de Dumnezeu (*Expos.* 68, 31–36).

Capitolul următor tratează în mod nemijlocit noțiunea împroprierii, și distinge, pe urmele lui Maxim[196], între o împropriere naturală, care este asumarea naturii omenești de către Cuvântul lui Dumnezeu prin Întrupare și o împropriere relațională (sau „prosopică", jucând un rol?), în

[195] A se vedea LOUTH, 1996, p. 186–187 (*Opusc.* 7), 194 (*Opusc.* 3).
[196] MAXIM, *Opusc.* 19 (PG 91, 220BC).

care Cuvântul întrupat spune în numele nostru cuvinte care nu-L privesc pe El Însuși. Alte exemple ale unei astfel de împroprieri sunt luarea de către Domnul asupra Sa a blestemului nostru (cf. *Ga* 3, 13) și strigătul de părăsire de pe cruce. Citind aceasta e greu să evităm un contrast tranșant între împroprierea naturală și relațională, răpindu-i astfel ultimei orice semnificație profundă. Dar poate că trebuie să vedem împroprierea relativă ca pe o extindere a împroprierii naturale mai degrabă decât drept ceva opus ei.

Tratarea de către Ioan a rugăciunii Domnului ca o împropriere a condiției noastre omenești poate părea inadecvată: ce se întâmplă atunci cu repetata subliniere din Evanghelii a faptului că Hristos își petrecea nopți întregi în rugăciune, fapt accentuat în mod deosebit de evanghelistul Luca (cf. *Luca* 4, 42; 5, 16; 6, 12; 9, 18; 11, 1; dar și 3, 21 [Botezul] și 9, 28–29 [Schimbarea la Față])? Aceasta ar părea să fie o parte mult mai intimă din viața lui Iisus decât ar sugera noțiunea de împropriere a Damaschinului. Poate rugăciunea însăși ar trebui înțeleasă ca implicată în „proprietatea distinctivă" a filialității Fiului și, prin urmare, drept ceva aflat în însăși inima vieții întrupate a Cuvântului ca Fiu al Omului. O astfel de idee care sugerează un fel de *kenosis* în însăși viața Dumnezeirii a fost preluată de teologi ortodocși ruși din secolele XIX și XX ca, de exemplu, Filaret al Moscovei și Serghie Bulgakov, dar ea nu e ceva care să poată pretinde multe precedente în tradiția teologiei bizantine reprezentată de Ioan Damaschinul.

Mai rămâne de pus o ultimă întrebare: și anume care este scopul Întrupării. Pentru un teolog occidental ea ar putea lua o formă mai specifică: care este învățătura lui Ioan despre răscumpărare? Adevărul e că Ioan este mai interesat de persoana lui Hristos decât de opera Lui, ca să folosim distincția protestantă de mai târziu; persoana e cea care determină opera mai degrabă decât invers. Expunerile sale sumare despre scopul și îndeplinirea Întrupării sunt în mare parte tradiționale:

„A luat asupra Sa pedepsele datorate primei călcări a poruncii, pentru ca plătind mai presus de noi datoria noastră, să ne elibereze de osândă" (*Volunt.* 44, 16–18).

„Dar pentru că prin păcat intrase în lume moartea [*Rm* 5, 12] pustiind viața omenească precum o fiară sălbatică și neîmblânzită, trebuie ca acela care urma să-l răscumpere să fie fără păcat și nevinovat de moarte prin păcat, încă și să încordeze și să înnoiască natura, să o educe și să o învețe cu fapta, o cale a virtuții care duce departe de stricăciune și conduce la viață veșnică" (*Expos.* 45, 19–24).

„Fiindcă înomenirea lui Dumnezeu Cuvântul de aceea s-a făcut, ca însăși natura care a păcătuit, a căzut și s-a stricat, să biruie pe tiranul care l-a amăgit și așa să se elibereze de stricăciune, precum zice dumnezeiescul Apostol: «Pentru că printr-un om a intrat moartea, tot printr-un om și învierea morților» [*1 Co* 15, 12]; și dacă e adevărat primul lucru, e adevărat și al doilea" (*Expos.* 56, 15–19).

„Vrând deci Compătimitorul și Iubitorul de oameni Dumnezeu să-l arate biruitor pe cel căzut, Se face om rechemând asemănătorul prin asemănător" (*Expos.* 62, 8–10).

„Iar Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru ca să dăruiască iarăși omului lucrul pentru care l-a făcut; fiindcă l-a făcut «după chipul Său», inteligent și liber/suveran, «și după asemănarea Lui» [*Fc* 1, 26], adică desăvârșit în virtuți pe cât e cu putință firii omului. Iar ca niște caractere ale Naturii divine sunt acestea: lipsa de griji și de preocupări, puritatea, bunătatea, înțelepciunea, dreptatea, libertatea de orice răutate. Așezându-l deci pe om în comuniune cu El Însuși — «căci l-a făcut pentru nestricăciune» [*Sol* 2, 23] —, prin comuniunea cu El îl urca spre nestricăciune. Dar pentru că prin călcarea poruncii am întunecat și amestecat caracterele dumnezeiești ale chipului lui Dumnezeu și, ajungând în răutate, am fost dezgoliți de comuniunea cu Dumnezeu — «căci ce îm-

părtășire are lumina cu întunericul?» [*2 Co* 6, 14] — și ajungând în afara vieții, am căzut sub stricăciunea morții, fiindcă El ne dăduse ceva mai bun, dar noi nu l-am păzit, de aceea Se împărtășește El de ce e mai rău, adică firea noastră, ca, pe de o parte, prin El Însuși să reînnoiască în Sine Însușii chipul și asemănarea Lui, iar, pe de altă parte, să ne învețe conduita virtuoasă și să ne-o facă prin El Însuși ușor de parcurs și să ne elibereze de stricăciune prin comuniunea vieții făcându-Se pârgă a învierii noastre, și să reînnoiască vasul ajuns netrebnic și zdrobit, ca să ne răscumpere din tirania diavolului chemându-ne la cunoașterea lui Dumnezeu, să ne încordeze și educe să luptăm împotriva tiranului prin răbdare și smerenie" (*Expos.* 77, 9–28).

Întruparea restituie omul destinului său originar: acela de a aduce la asemănarea deplină creația omului după chipul lui Dumnezeu, proces care înfăptuiește asemănarea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea. Ioan însuși nu folosește foarte mult limbajul îndumnezeirii, deși privește îndumnezeirea omului drept „taina ultimă" (*Expos.* 26, 34–36). Când vorbește despre îndumnezeire, o face cel mai adeseori în legătură cu natura umană a lui Hristos; cu toate acestea el vede starea restaurată a umanității în termeni pe care alți Părinți (nu în cele din urmă Maxim, căruia îi urmează adeseori) o descriu drept îndumnezeire. Această restaurare are loc ca urmare a Întrupării, în care se face un „schimb minunat" între Dumnezeu și om. Ioan arată foarte limpede că Întruparea deschide iarăși oamenilor o cale de ascetism prin care, răspunzând la asumarea umanității de către Cuvântul dumnezeiesc, dobândim mărețiile dumnezeirii. Toate acestea sunt exprimate într-o imagine care trimite spre taina de necuprins a transfigurării noastre în Hristos. În toate acestea însă Ioan își arată pur și simplu afinitatea cu tradiția patristică, ale cărei roade le seceră. Pentru că e caracteristic tradiției patristice să se concentreze pe persoana lui Hristos

mai degrabă decât pe opera Sa, să se preocupe mai puțin cu natura precisă a schimbului tainic realizat prin întrupare decât cu contemplarea Persoanei Cuvântului făcut trup.

e. Capitole finale

Ultimele nouăsprezece capitole ale *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* par la prima vedere un amestec ciudat: sunt capitole despre credință, botez, Cruce, închinarea spre răsărit și Sfintele Taine, relicve, icoane, Scriptură, două grupuri de capitole, unul contra dualismului, celălalt contra iudeilor, care ridică chestiuni privitoare la sabat, feciorie și circumcizie, două capitole finale despre Antihrist și Înviere, cu două capitole presărate care evocă temele secțiunii a treia: unul despre genealogia lui Hristos și a Maicii lui Dumnezeu (capitolul 87) și celălalt despre diversele moduri în care pot fi făcute afirmații despre Hristos (capitolul 91). S-a observat deja că toate aceste capitole privesc chestiuni care-i distingeau pe creștini de celelalte religii din Orientul Mijlociu: în principal practici religioase distinctive. Există poate un alt factor unificator prezent de fapt în toată *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* și care este ideea creștinismului drept cale de mijloc, drept cale de mediere. Am remarcat deja că Ioan preia de la Grigorie al Nyssei ideea teologiei trinitare drept cale de mijloc între monoteism și politeism (*Expos.* 7, 28–32). În prezentarea hristologiei, Ioan vorbește ocazional despre Ortodoxia chalcedoniană drept o „cale împărătească de mijloc" între monofizitism și nestorianism (*Jacob.* 3, 4; *Fides* 1, 10–11). Centrală în lunga sa discuție despre creație e noțiunea omului ca o ființă intermediară între realitatea spirituală și materială, un microcosmos în care se unesc extremitățile cosmosului (*Expos.* 12, 9. 26). Când ajunge să discute închinarea spre răsărit, el începe prin a accentua că, întrucât oamenii sunt compuși dintr-o substanță văzută și nevăzută, de aceea îi aducem lui Dumnezeu o „dublă închinare", așa cum sun-

tem botezați în apă și în Duh și așa cum suntem uniți cu Domnul prin împărtășirea Sfintelor Taine și prin harul Duhului. Pentru că omul există la granița între realitatea spirituală și cea materială, acest lucru se reflectă în religia omului, în relația omului cu Creatorul: aceasta este tema care străbate capitolele finale. Toate practicile religioase care disting creștinismul de celelalte religii exemplifică acest adevăr fundamental: creștinismul este și material și spiritual, cu corolarul că obiecțiile aduse creștinismului vin adeseori dintr-o dorință greșit îndrumată de a vedea religiosul în termeni pur spirituali. Această distincție între material și spiritual nu implică nici un fel de dualism, dimpotrivă, de aici capitolele împotriva dualismului (92–95). Creștinismul ține la un loc materialul și spiritualul; nu e legat pur și simplu de material, atașament în care este văzută primejdia iudaismului, de care e vorba în capitolele 96–98. Antihristul este un subiect penultim, dar Ioan evocă aici ceea ce cred creștinii despre Antihrist pentru a exclude (nemenționând-o măcar) ideea milenaristă a unei împărății de o mie de ani urmând înfrângerii lui Antihrist, pe care creștinii au respins-o de generații din pricina materialismului ei (a se vedea, de ex., relatarea lui Eusebiu din *Istoria bisericească* despre discuția lui Dionisie al Alexandriei cu milenariștii[197]). Învierea trupului nu este numai un subiect final, dar și unul care afirmă în mod necondiționat complementaritatea spiritualului și materialului.

Botezul

Acest accent pus pe dubla natură a creștinismului e introdus în primul din aceste capitole finale, cel despre Botez, pentru că botezul are loc prin apă și prin Duh, dar și pentru că a fi botezați în Hristos înseamnă atât a crede în El, cât și a fi botezați în numele Sfintei Treimi. Complementaritatea apei și a Duhului are o altă semnificație, întrucât apa sim-

[197] EUSEBIU, *Hist. eccl.* 7, 24 (SCHWARTZ, 684, 21–690, 8).

bolizează curățirea și distrugerea a ceea ce este opus lui Dumnezeu, în timp ce Duhul e arvuna vieții. Ioan dezvoltă puțin tipologia botezului în Vechiul Testament, referindu-se la Noe și la multele curățiri prescrise de Lege și trimițând la sensul ascuns în spatele simbolurilor Legii. După care Ioan face o listă (scoasă în mare parte din Cuvântarea a 30-a lui Grigorie din Nazianz la Teofanie, care comemora botezul lui Hristos[198]) a opt tipuri diferite de botez: potopul, botezul „prin apă și prin nor" (exodul și pustiul), curățirile Legii, botezul lui Ioan, al lui Hristos (care este al nostru), botezul prin pocăință și lacrimi, botezul martiriului „prin sânge și mărturie" și botezul final în care păcatul este distrus într-o pedeapsă veșnică și „care nu este mântuitor" (*Expos.* 82, 67–92). Ca și apa, untdelemnul (*elaion*) este folosit la botez „pentru a arăta ungerea noastră și a ne face hristoși — unși" (*Expos.* 82, 99–100), deși untdelemnul folosit pentru ungere este un untdelemn amestecat și înmiresmat (diferit de untdelemnul de măsline), numit *myron;* el proclamă mila (*eleon*) lui Dumnezeu.

Credință și Cruce

Credința, discutată în capitolul următor (83) este și ea dublă: „vine din auzite" (*Rm* 10, 17) și ține de noi, dar este și „substanța lucrurilor nevăzute" (*Evr* 11, 1) și un dar al Duhului. Capitolul despre credință conduce în chip natural spre cel despre Cruce, un semn preeminent al felului în care Dumnezeu transcende categoriile omenești (Ioan citează *1 Co* 1, 18):

> „Orice făptuire și facere de minuni a lui Hristos este foarte mare, dumnezeiască și minunată, dar cea mai minunată dintre toate este cinstita Sa Cruce. Căci prin nimic altceva decât prin crucea Domnului nostru Iisus Hristos s-a desființat moartea, s-a dezlegat păcatul pro-

[198] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 39, 17 (GALLAY).

topărintelui, iadul a fost prădat, învierea s-a dăruit, ni s-a dat puterea de a dispreţui cele prezente şi însăşi moartea, s-a realizat readucerea la fericirea de la început, s-au deschis porţile raiului, firea noastră a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu, şi noi am devenit copii şi moştenitori ai lui Dumnezeu. Căci prin cruce s-au realizat toate acestea" (*Expos.* 83, 21–29).

Şi Ioan continuă evocând ideea Crucii cosmice, o idee familiară începând cu Irineu[199]: „aşa cum cele patru extremităţi al Crucii se ţin şi strâng la un loc prin centru ei, tot aşa prin puterea lui Dumnezeu se ţin la un loc înălţimea, adâncimea, lungimea şi lăţimea, adică toată creaţia văzută şi nevăzută" (*Expos.* 83, 36–39). Ioan exaltă apoi semnul crucii:

„Crucea e scut, armă şi trofeu împotriva diavolului. Este pecete, ca să nu ne atingă pierzătorul, cum zice Scriptura [*Evr* 11, 28]. Este scularea celor ce zac, reazimul celor ce stau în picioare, toiagul celor neputincioşi, varga celor păstoriţi, ducerea de mână a celor ce se întorc, desăvârşirea celor ce progresează, mântuirea sufletului şi a trupului, întoarcerea înapoi a tuturor celor rele, aducătoare a tuturor celor bune, desfiinţarea păcatului, răsadul învierii, Pomul vieţii veşnice" (*Expos.* 83, 42–48).

Pentru că Hristos S-a adus jertfă pe ea şi pentru că a fost în contact cu Trupul şi Sângele Lui Sfânt, „preacinstita cruce" trebuie să fie venerată, şi nu numai Crucea însăşi, dar şi „piroanele, sulița, precum şi sfintele lui veşminte şi locaşuri care sunt ieslea, peştera, Golgota mântuitoare, mormântul făcător de viaţă, Sionul acropola Bisericilor, şi cele asemănătoare... Şi dacă dorite sunt casa, patul şi mantia celor îndrăgiţi de noi, cu cât mai mult vor fi cele ale lui Dumnezeu şi Mântuitorului, prin care am fost mântuiţi!" (*Expos.* 83, 51–54. 58–60). Auzim aici glasul unui monah din Ierusalim, mândru de Locurile Sfinte printre care trăieşte.

[199] Cf. IRINEU, *Hær.* V, 17, 4 (HARVEY, II, p. 372).

„Ne închinăm însă și întipăririi [*typos*] cinstitei cruci, chiar dacă e făcută din altă materie, nu cinstind materia — să nu fie! —, ci întipărirea ca simbol al lui Hristos" (*Expos.* 84, 61–63).

Principiul este: „ne închinăm la toate cele afierosite lui Dumnezeu, cinstirea [*sebas*] aducându-I-o Lui" (*Expos.* 84, 72–73). Ioan încheie capitolul cu câteva exemple de tipologie a Crucii din Vechiul Testament. Aceste exemple nu sunt poate destinate pur și simplu creștinilor, ele pot fi adresate și iudeilor, arătând că venerarea semnului Crucii e implicită în Scripturile recunoscute de iudei. Un motiv să credem aceasta e că atacurile cele mai timpurii la adresa venerării Crucii (ca și a venerării relicvelor și icoanelor sfinților) par să fi venit de la iudei în secolul VII. Vom privi mai îndeaproape aceasta în capitolul următor, despre controversa iconoclastă.

Rugăciunea către răsărit

Capitolul următor privește închinarea către răsărit. Direcția adoptată în timpul rugăciunii a fost una din cele mai limpezi trăsături care-i distingeau pe timpul lui Ioan pe creștini de iudei, pe evrei de musulmani și pe musulmani de creștini: evreii se îndreptau spre Ierusalim, musulmanii spre Mecca, iar creștinii se întorceau cu fața spre răsărit. Așa cum am văzut, Ioan apără acest lucru mai întâi pe baza faptului că închinarea nu e pur și simplu o chestiune ce ține de o recunoaștere intelectuală, ci implică și trupul. După care continuă justificând întoarcerea spre răsărit. Hristos este numit „Soarele dreptății" (*Mal* 4, 2) și „Răsăritul" (*Za* 3, 8, *LXX*), ambele titluri sugerând oportunitatea întoarcerii spre răsărit pentru a ne ruga Lui. Spre răsărit este și paradisul (*Fc* 2, 8); astfel, când ne rugăm privim spre „vechea noastră patrie", ca să folosim expresia a lui Vasile cel Mare[200]. Ioan oferă diverse alte justificări, scoase

[200] VASILE CEL MARE, *Spir.* 27, 66, 61–63 (PRUCHE).

în cea mai mare parte din Vechiul Testament (și de aceea adresate, poate, iudeilor), înainte de a încheia afirmând iarăși pe urmele lui Vasile că aceasta este una din „tradițiile nescrise" ale Apostolilor[201].

Taina Euharistiei

Capitolul următor despre Sfintele Taine (*mysteria*) le plasează în contextul întregii economii dumnezeiești. Din pricina covârșirii bunătății Sale, Dumnezeu nu S-a mulțumit ca bunătatea Lui să fie neîmpărtășită. De aceea El a adus la existență creația: mai întâi pe cea spirituală și ființele cerești, iar apoi pe om care este și spiritual și material. Din bunătatea ființelor raționale face parte și împărtășirea din această bunătate și de a fi unite cu Dumnezeu în chip liber. Dar, vai, omul a căzut, însă chiar și așa Dumnezeu n-a părăsit umanitatea, ci a asumat natura noastră umană, ca să ne restabilească în ceea ce am pierdut prin neascultare. Nu S-a mulțumit însă ca de binefacerile Întrupării să se împărtășească numai pârga naturii noastre (umanitatea lui Hristos); și astfel El a oferit o a doua naștere spirituală și o hrană duhovnicească, astfel încât ființele spirituale căzute

> „așa cum născându-ne din Adam, ne-am asemănat lui moștenind blestemul și stricăciunea, tot așa născându-ne din El, să ne asemănăm Lui și să moștenim nestricăciunea, binecuvântarea și slava Lui" (*Expos.* 86, 37–39).

Și această naștere duhovnicească și această hrană duhovnicească sunt duble, pentru a satisface atât nevoile sufletului, cât și ale trupului. (Argumentul lui Ioan că Tainele sunt necesare pentru ca și ceilalți oameni afară de Hristos să beneficieze de opera Lui mântuitoare pare să arate foarte limpede că, oricare ar fi cazul cu ceilalți Părinți, Ioan însuși nu crede că umanitatea lui Hristos era un fel de universal

[201] A se vedea textul întreg, *ibid.* 66.

concret platonic, astfel încât toți oamenii s-au împărtășit de biruința Lui prin însuși fapt că sunt oameni. Nu sunt deloc sigur că o astfel de idee e susținută de vreunul din Părinți, dar în mod sigur ea nu e susținută de Damaschinul.)

După ce face o expunere a instituirii Euharistiei, el continuă afirmând realitatea transformării pâinii și a vinului euharistic în preacuratul Trup și scumpul Sânge ale lui Hristos, referindu-se întâi la puterea creatoare a Cuvântului lui Dumnezeu, care atât a creat totul de la început, cât și-a format și o umanitate din natura umană a Maicii Domnului, și invocând al doilea rând „puterea adumbritoare a Duhului Sfânt" (*Expos.* 86, 75). Cuvântul creator și puterea Duhului sunt o explicație suficientă:

> „Îți spun și eu: Duhul Sfânt vine peste ele și face cele mai presus de cuvânt și gând" (*Expos.* 86, 82–83).

Folosirea pâinii și vinului în Euharistie e o concesie făcută slăbiciunii omenești; ca la toate lucrurile sacramentale, Dumnezeu ia cele cu care suntem obișnuiți — pâine, vin, untdelemn — „ca prin cele obișnuite și potrivit naturii să ajungem la cele mai presus de natură" (*Expos.* 86, 92–93). Trupul euharistic este

> „trupul unit în mod real cu Dumnezeirea, trupul din Sfânta Fecioară, nu pentru că se coboară din ceruri însuși trupul înălțat, ci pentru că înseși pâinea și vinul se prefac în Trup și Sânge ale lui Dumnezeu" (*Expos.* 86, 94–96).

Nu putem ști cum anume are loc această prefacere, dar Ioan oferă o analogie (scoasă din *Cuvântarea catehetică* a lui Grigorie al Nyssei pe care o urmează îndeaproape aici) a modului în care mâncarea și băutura sunt preschimbate în trupul omenesc prin procesul digestiei:

> „Așa cum prin mâncare pâinea, iar prin băutură vinul și apa se prefac în mod natural în trupul și sângele celui ce mănâncă și bea, tot așa prin invocarea și venirea Sfântu-

lui Duh și pâinea, vinul și apa punerii înainte se prefac în mod supranatural în Trupul și Sângele lui Hristos" (*Expos.* 86, 104–106)[202].

Ioan va respinge ideea (scumpă iconoclaștilor) că Pâinea și Vinul euharistic sunt un *typos* al Trupului și Sângelui lui Hristos: ele sunt „trupul îndumnezeit al Domnului Însuși" (*Expos.* 86, 115). În chip asemănător, dacă despre elementele sfințite se vorbește ca despre niște „antitipuri", aceasta are loc numai înainte de sfințire (*Expos.* 86, 163–166). Euharistia este numită și „împărtășire" (*metalepsis*), deoarece prin ea ne împărtășim de Dumnezeirea lui Hristos și „cuminecătură" (*koinonia*), pentru că

„pentru că prin ea avem comuniune cu Hristos și participăm la Trupul și Dumnezeirea Lui, și tot prin ea avem comuniune și ne unim și unii cu alții. Căci pentru că ne împărtășim dintr-o singură Pâine, devenim toți un singur Trup/Corp și un Sânge al lui Hristos și membre unii altora [*1 Co* 10, 17] ajungând concorporali cu Hristos [*Ef* 3, 6]" (*Expos.* 86, 168–172).

De aceea de împărtășirea de Trupul și Sângele lui Hristos trebuie să ne apropiem cu frică și cutremur:

„De aceea să ne apropiem cu toată frica, cu conștiință curată și credință neîndoielnică și negreșit ne va fi precum credem neîndoindu-ne. Să o cinstim cu toată curăția sufletească și trupească, fiindcă este dublă. Să ne apropiem cu dor aprins și să primim Trupul Celui răstignit, făcând cu palmele semnul crucii și punându-ne pe ea ochi, buze și frunte, să ne împărtășim cu cărbunele dumnezeiesc, cu focul dorului din noi luându-o înaintea arderii cărbunelui să ardă păcatele noastre și să lumineze inimile noastre, iar prin împărtășirea de focul dumnezeiesc să ne prefacem în foc și să ne îndumnezeim" (*Expos.* 86, 121–129).

---

[202] Cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Or. catech.* 37 (MÜHLENBERG, p. 96–97).

Ioan menționează vechea practică a primirii Trupului lui Hristos în mâinile puse în chipul crucii atestată în secolul IV de Chiril al Ierusalimului[203]. Ea fusese prescrisă și de Sinodul Quinisext (sau Trullan) din 691–692, care spune că Taina trebuie să fie primită în mâini, iar nu în vase sfinte, „preferând astfel chipului lui Dumnezeu materia neînsuflețită și subordonată"[204]. Dar referirea la „cărbunele dumnezeiesc" (cărbunele care a atins buzele profetului Isaia [*Is* 6, 6], cum explică Ioan în rândul următor) pare să prevestească practica, ce avea să fie introdusă curând, a primirii Împărtășaniei de către laici dintr-o linguriță, numită *labis*, „cleștele" cu care unul din serafimi a prins cărbunele aprins.

Relicvele și icoanele sfinților

Capitolele 88 și 89 privesc venerarea sfinților, precum și a relicvelor și icoanele lor. Nu e limpede dacă capitolul 89 (despre icoane) a fost scris înainte sau nu de controversa iconoclastă bizantină (tonul blând al capitolului nu mi se pare că exclude o dată mai târzie, întrucât *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* nu avea un scop polemic; dar nici faptul că nu face referire la „acei care ne fac reproșuri" nu implică neapărat o dată după începutul iconoclasmului bizantin, întrucât știm că iudeii reproșau deja creștinilor venerarea icoanelor în secolul VII). Dar, oricare ar fi data, Ioan pare să aibă în minte atacul constant al evreilor la adresa venerării relicvelor sau icoanelor sfinților ca idolatrie. Faptul e sugerat, mi se pare, de cantitatea de material scos din Vechiul Testament în sprijinul acestor practici, din care Ioan scoate apărări ale practicii creștine în aceste chestiuni deja formulate de creștinii din secolul VII. Mai întâi, Ioan apără venerarea sfinților înșiși: ei trebuie cinstiți „ca niște prieteni ai lui Hristos, fii și moștenitori ai lui Dumnezeu" (*Expos.* 88, 2–3), care au devenit „cămări și

[203] CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catech.* 23, 21 (CROSS, p. 38).
[204] Canonul 101 al Sinodului Trullan, la JOANNOU, 1962, p. 238.

locașuri curate ale lui Dumnezeu" (*Expos.* 88, 22), iar această prezență dumnezeiască rămâne în trupurile lor și după moartea lor, așa încât ei sunt „izvoare de faceri de bine, care revarsă mir binemirositor" (*Expos.* 88, 37). Ioan răspunde acuzei că potrivit Legii Vechiului Testament trupurile trebuie privite drept necurate, susținând că „ele nu sunt moarte", ci mai degrabă ele „dorm în nădejdea învierii și în credința în El", pentru că niște trupuri moarte nu pot face minuni (cf. *Expos.* 88, 42–46). Așa fiind, noi îi cinstim înălțându-le icoanele și, cel mai bine, devenind noi înșine icoane vii ale lor prin imitarea virtuții lor (*Expos.* 88, 61–62). După care Ioan îi enumeră pe sfinții Bisericii creștine: Maica Domnului, Ioan Botezătorul, Apostolii, martirii și pe „cuvioșii noștri părinți, asceții purtători de Dumnezeu, care au luptat martiriul mai îndelungat și mai ostenitor al conștiinței, pe profeții, patriarhii și drepții dinaintea harului, care au vestit dinainte venirea Domnului" (*Expos.* 88, 79–80).

Apărarea de către Ioan a sfintelor icoane împotriva iconoclaștilor bizantini o vom discuta mai pe larg în capitolul următor. Să notăm însă principalele puncte ale apărării din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Întâi de toate Ioan apără icoanele pe baza faptului că omul este creat după chipul (cuvântul grec este *eikon*) lui Dumnezeu. De aceea ne cinstim unul pe altul drept chipuri ale lui Dumnezeu, pentru că „cinstirea dată icoanei trece la prototipul ei", citând expresia lui Vasile cel Mare care a devenit citatul patristic favorit al apărătorilor icoanelor[205]. Ioan continuă citând mărturiile Vechiului Testament în sprijinul venerării icoanelor în cult, pe care o distinge de idolatrie, care este o adorare a creaturii în locul Creatorului mai degrabă decât o cinstire a creaturii din pricina Creatorului. Motivul interzicerii facerii de icoane ale lui Dumnezeu în Vechiul Testament este acela că Dumnezeu nu poate fi circumscris; dar

[205] VASILE CEL MARE, *Spir.* 18, 45, 19–20 (PRUCHE).

aceasta s-a schimbat prin Întrupare (prefigurată deja în teofaniile Vechiului Testament). Ioan face apel și la tradițiile apostolice nescrise, ca în cazul rugăciunii către răsărit, precum și la istoria Mandylionului, pânza pe care Domnul Însuși Și-a imprimat trăsăturile pentru regele Abgar din Edessa.

Scriptura

Urmează apoi un capitol despre Scriptură (90). Acesta începe prin a accentua dubla natură a Scripturii, cu cele două Testamente, Vechi și Nou, și sfârșește cu lista cărților Vechiului și Noului Testament. Lista Vechiului Testament nu reprezintă canonul actual al Bisericii bizantine, întrucât nu include cele două cărți sapiențiale — *Înțelepciunea lui Solomon*, și *Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah* — probabil din pricină că Ioan se bazează aici pe lucrarea lui Epifaniu *Despre greutăți și măsuri*[206]. Lista cărților Noului Testament pune Epistolele catholice înaintea celor pauline (ca în siriacă și slavonă) și include canoanele apostolice atribuite lui Clement al Romei (o ciudățenie, deși Sinodul Trullan a acceptat autoritatea lor de canoane)[207]. Inima capitolului se ocupă cu valoarea preeminentă a Scripturilor, exprimată în termeni care sunt un ecou al primului capitol al *Izvorului cunoașterii:*

„«Așadar toată Scriptura insuflată de Dumnezeu e negreșit folositoare» [*2 Tim* 3, 16]. Astfel încât e un lucru foarte frumos și foarte folositor sufletului a cerceta dumnezeiești Scripturi. Căci, ca un pom sădit la izvoarele apelor [*Ps* 1, 3], așa și sufletul adăpat cu dumnezeiasca Scriptură se îngrașă și dă rod copt: credință ortodoxă, și se împodobește cu frunze veșnic verzi: cu faptele plăcute lui Dumnezeu; căci de sfintele Scripturi suntem ritmați spre o făptuire virtuoasă și o contemplare netul-

[206] EPIFANIU, *Mens.* (PG 43, 244A–C).
[207] Canonul 2 al Sinodului Trullan, la JOANNOU, 1962, p. 120–121.

burată. Fiindcă în ele găsim îndemn spre toată virtutea și întoarcere de la toată răutatea. Deci dacă vom fi iubitori de învățătură, vom fi și cu multă învățătură, căci toate se isprăvesc cu purtare de grijă, cu osteneală și cu harul Celui ce dă toate. «Căci cine cere primește, cine caută găsește și celui ce bate i se va deschide» [*Mt* 7, 8]. Să batem deci la preafrumosul paradis al Scripturii, cel bine înmiresmat, preadulce și preafrumos, care răsună în urechile noastre cu tot felul de ciripituri ale unor păsări inteligente/spirituale purtătoare de Dumnezeu, care atinge inima noastră, o mângâie când e întristată, o îmblânzește când e mânioasă și o umple de bucurie veșnică, care ne ridică gândirea pe spatele scânteind ca aurul și foarte strălucitor al porumbiței dumnezeiești [cf. *Ps* 67, 14] și o urcă cu aripile ei foarte luminoase la Fiul Unul-Născut și Moștenitorul Săditorului Viei inteligibile [cf. *Mt* 21, 38] și prin El o aduce la Tatăl luminilor [*Iac* 1, 17]. Dar să nu batem în treacăt, ci mai degrabă cu înflăcărare și stăruitor; să nu ne pierdem curajul bătând, fiindcă așa ne va deschide. Dacă citim odată și de două ori și nu înțelegem, să nu ne descurajăm, ci să stăruim, să reflectăm și să întrebăm; căcă zice: «Întreabă pe tatăl tău și-ți va vesti, pe bătrânii tăi și-ți vor spune» [*Dt* 32, 7]. Cunoașterea nu este a tuturor. Să scoatem din izvorul acestui paradis ape preacurate și veșnic curgătoare spre viața veșnică [cf. *In* 4, 14], să ne desfătăm și să ne delectăm nesăturat, fiindcă are un har inepuizabil" (*Expos.* 90, 12–34).

Dualismul

Cele patru capitole împotriva dualismului (92–95) nu adaugă de fapt nimic la ceea ce am văzut deja, când am analizat lungul atac al lui Ioan împotriva maniheismului. Prezența lor în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* ridică aceeași chestiune istorică întocmai ca și *Dialogul contra maniheilor:* și anume, dacă Ioan a cunoscut unii manihei

sau dacă și aici combaterea dualismului (pentru că nici în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* nu există urma vreunor credințe tipic maniheene, cum nu există nici în *Dialogul contra maniheilor*) e pur și simplu un ecou patristic, ori dacă Ioan a auzit într-adevăr de apariția primilor pavlicienii. Dar aceste scurte capitole nu oferă nici o cheie pentru un eventual răspuns.

Contra iudeilor

Următoarele trei capitole (96–98) par să fie îndreptate împotriva evreilor. Altundeva la Ioan avem mult mai puține dovezi de polemică antiiudaică decât ne-am putea aștepta, dat fiind că ultima jumătate a secolului VII atestă o reînviere a polemicii între evrei și creștini. Evident, afară de tratatele împotriva iconoclasmului, în special al doilea, care își fundamentează justificarea venerării icoanelor pe o teorie acută a substituirii („supersessionism"). Cum s-a sugerat mai sus, aceste capitole se inserează aici ca un atac la adresa „literalismului" sau „materialismului" iudaic. Chestiunea sabatului (capitolul 96) îi dă lui Ioan ocazia de a-l zugrăvi ca un exemplu de pedagogie dumnezeiască menit să-i conducă pe iudei de la „grosimea, iubirea de trup și înclinarea totală spre materie" (*Expos.* 96, 11), un argument de care Ioan va face uz și în apărarea icoanelor. Un corolar al acestui argument e că instituția sabatului are o semnificație spirituală. Capitolul despre feciorie începe prin a deplânge carnalitatea și pornirea spre plăcere a celor care discreditează fecioria și fac apel în sprijinul lor la Lege: grup în nici un caz limitat la evrei. Ioan își prezintă apărarea a fecioriei dând drept exemple pe Domnul și pe Maica Domnului, paradisul, pe Noe (în timpul potopului), pe profeții Ilie și Elisei, pe Daniel și pe îngeri. Căsătoria e bună, în sensul că ea nu este rea; dar fecioria este mai bună. Circumcizia, tema capitolului 98, este iarăși interpretată în mod figurat ca simbol al botezului și tăierii păcatului.

Ecouri hristologice

În această trecere în revistă a ultimelor capitole din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* am trecut peste două capitole: cel despre genealogia lui Hristos și a Maicii Domnului (87) și cel despre diversele moduri de a vorbi despre Hristos (91). Ele sunt într-un fel ecouri ale secțiunii hristologice și apar în aceste ultime capitole poate din pricină că ele abordează chestiuni dificile pentru creștinii care încercau să-și apere credința împotriva necreștinilor. Capitolul 87 tratează probleme legate de zămislirea feciorelnică a lui Hristos: probleme despre ce anume înseamnă aceasta, și în răspunsul la care Ioan apără pururea-fecioria Maicii Domnului — fecioria ei înainte, în timpul și după nașterea lui Hristos — împotriva acuzațiilor că nașterea lui Iisus a fost nu atât miraculoasă cât ilegitimă; și probleme legate de genealogiile lui Hristos aparent în conflict din Evangheliile lui Matei și Luca (probleme care i-au tulburat mult timp pe creștini: a se vedea expunerea de către Eusebiu în *Istoria* sa *bisericească* a soluției date acestei probleme de Africanus, expunere urmată pe larg de Ioan[208]). Capitolul 91 despre modurile de a vorbi despre Hristos stabilește un fel de tabel al diverselor moduri de a vorbi despre Hristos, ideea fiind că multe din paradoxurile privitoare la Hristos sunt rezolvate dacă dăm atenție diverselor contexte în care e descris Acesta. Capitolul rezumă în mare parte puncte deja discutate în secțiunea despre hristologie de mai sus.

Eshatologie

Temele celor două capitole finale — Antihristul și Învierea — par cu totul naturale. Am văzut deja că anticiparea venirii lui Antihrist era foarte vie în deceniile care au urmat cuceririi arabe a provinciilor răsăritene ale Imperiului Bizantin: Ioan însuși privea „religia sarazinilor" ca „pre-

[208] EUSEBIU, *Hist. eccl.* 1, 7 (SCHWARTZ, 52, 21–62, 17)

mergătoare a lui Antihrist". Nu există nimic atât de specific în acest capitol — un simplu sumar al învățăturii scripturistice despre Antihrist, care, își asigură Ioan cititorii, e gata să vină. Capitolul final despre înviere afirmă pe larg învățătura creștină despre învierea generală la sfârșitul veacurilor, o convingere pe care evreii, creștinii și musulmanii o aveau în comun.

Partea III

Credință și icoane

7

Împotriva iconoclaştilor

Sinteza teologiei şi a cultului ortodox pe care monahii palestinieni au dezvoltat-o în secolul care a urmat cuceririi arabe a Orientului Mijlociu a fost repede pusă la încercare. În 726 împăratul bizantin Leon III a emis un edict de interzicere a icoanelor religioase creştine şi a venerării lor, iniţiind astfel politica iconoclasmului[1]. Succesiunea precisă a evenimentelor şi motivaţiilor din spatele acestei politici sunt neclare. Cronicarul Teofan leagă inaugurarea iconoclasmului de o erupţie vulcanică din Cyclade care ridicase o nouă insulă între insulele Thera şi Therasia, ele însele de origine vulcanică, şi spune că actul iniţial al lui Leon a fost acela de a îndepărta icoana lui Hristos de deasupra Chalkei, poarta de bronz la intrarea în palat[2]. Teofan pretinde că îndepărtarea icoanei de pe Chalke a cauzat o răzmeriţă şi mulţi protestatari au fost pedepsiţi sever, gestul fiind înce-

---

[1] Data începutului iconoclasmului e disputată. Anul 726 mi se pare cel mai probabil (a se vedea ANASTOS, 1968); cronologia tratatelor lui Ioan împotriva iconoclaştilor ar părea să sprijine anul 726 împotriva lui 730 (a se vedea mai jos). Bibliografia despre iconoclasm este vastă; expuneri relativ actuale ale iconoclasmului, cu referinţe bibliografice se pot găsi în HUSSEY, 1986, p. 30–68, şi (de Gilbert Dagron) în DAGRON *ET AL.*, 1993, p. 93–165.

[2] Faptul că exista o icoană a lui Hristos pe Chalke (poarta de bronz a palatului) în 726 a fost pus recent la îndoială de MARIE-FRANCE AUZÉPY (1990).

putul persecuției celor care au opus rezistență edictului imperial, a așa-numiților iconoduli sau iconofili. În 730, când s-a emis un alt edict, patriarhul Gherman a refuzat să-l aprobe, fiind depus și exilat pe moșia familiei lui de la Platanion, în afara Constantinopolului, unde a petrecut anii care i-au mai rămas scriind. Iconoclasmul a devenit curând o politică fermă și a dominat în Imperiul Bizantin mai mult de un secol — până la moartea ultimului împărat iconoclast, Teofil, în 842, cu excepția perioadei dintre 787 și 815 când icoanele au fost restabilite.

Epoca iconoclasmului a fost critică pentru Imperiul Bizantin. El poate fi văzut drept ultima din reacțiile religioase la pierderea provinciilor răsăritene în secolul VII, ocupate mai întâi de perși, iar mai apoi, permanent, de arabi. Mai întâi, monotelismul a părut să ofere posibilitatea de vindecare a diviziunilor dintre creștini care slăbiseră provinciile răsăritene, unde bântuiau astfel de diviziuni, după care prin iconoclasm bizantinii au părut să întoarcă blamul asupra lor înșiși, văzând în pierderile lor o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru idolatria implicită în venerarea icoanelor. Iconoclasmul e astfel una măsurile prin care bizantinii au răspuns la spectrul înfrângerii, măsuri care au eliminat mult din sistemul administrativ și militar pe care-l moșteniseră de la Imperiul Roman, pentru a-l înlocui cu o birocrație centralizată, localizată permanent în orașul capitală, Constantinopol, combinată cu organizarea restului imperiului în regiuni cunoscute drept „theme", guvernate de un comandant militar.

Înfrângerea finală a iconoclasmului în secolul IX a fost aclamată drept „Triumful Ortodoxiei" fiind celebrată printr-o ceremonie publică în care a fost proclamat *Sinodiconul Ortodoxiei*. Acest *Sinodicon* a fost aprobat de sinodul ținut în 843 sub președinția patriarhului Metodie și reafirma hotărârile Sinodului VII Ecumenic ținut la Niceea în 787 și ecumenicitatea acestui Sinod. *Sinodiconul Ortodoxiei* a fost proclamat într-o slujbă specială suplimentară din prima du-

minică din Postul Mare în 843 și în anii următori: o ceremonie care implica proclamarea învățăturii ortodoxe — nu în ultimul rând ortodoxia venerării icoanelor — și condamnarea ereziei (în nici un caz limitată la iconoclasm) — cu aclamații publice care implicau întreaga populație a capitalei într-o afirmare anuală a identității ortodoxe a poporului bizantin. Această celebrare a Ortodoxiei în prima duminică din Postul Mare a devenit o parte a cultului oriunde a fost îmbrățișat creștinismul bizantin: în celelalte orașe ale Imperiului Bizantin și, curând, printre celelalte națiuni, îndeosebi slave, care au ajuns să primească creștinismul bizantin începând cu secolul IX. El face încă parte și azi din cultul Bisericilor Ortodoxe Răsăritene, deși e celebrat doar într-o formă foarte trunchiată.

Aici este poate locul să remarcăm că prin „icoane" sau imagini (*eikon* înseamnă în limba greacă chip, imagine) se desemnează orice reprezentare a lui Hristos, a Maicii Domnului sau a sfinților (precum și a îngerilor) sau a Crucii „pe sfintele vase și veșminte, pe ziduri și scânduri, în case și pe drumuri, și veneratele și sfintele icoane alcătuite din culori și mozaic, ca și din orice altă materie potrivită", cum preciza definiția Sinodului VII Ecumenic[3]. În contextul iconografiei bizantine, termenul „icoană" nu trebuie limitat la icoanele panouri (ca în istoria artei), ci el include mozaicuri, fresce, manuscrise, ilustrații, imagini împletite cu țesături, gravate în metal, sculptate în fildeș sau în lemn și probabil în statui, deși avem puține mărturii pentru statui religioase în Bizanț (de notat totuși frumoasa statuie bizantină în fildeș a Maicii Domnului din Muzeul Victoria și Albert[4]).

Teologic vorbind, inima controversei iconoclaste era o chestiune de tradiție. Ținea venerarea icoanelor de tradiția Bisericii care urcă până la Apostoli? Sau era o inovație (și, prin urmare, o corupție, concluzie pe care ar fi tras-o toate

[3] MANSI 13, 377D.

[4] BUCKTON, 1994, imaginea de la nr. 156.

părțile)? Discuția savantă modernă a admis prea ușor pledoaria iconoclastă, potrivit căreia venerarea icoanelor era o inovație; o carte recentă despre fundalul controversei iconoclaste începe cu afirmația tranșantă: „comunitatea creștină primară a crescut din sinagoga lipsită de imagini (*bildlosen Synagoge*), Vechiul Testament cu interzicerea imaginilor rămânând pentru ea o achiziție permanentă"[5]. Este ciudat ca o astfel de afirmație poate fi făcută încă în 1992, întrucât arheologia secolului XX a arătat limpede că sinagoga veche, nu în ultimul rând în Palestina, a fost departe de a fi „fără imagini". Dura Europos, cu sinagoga ei bogat decorată, e doar un exemplu printre multe altele[6]. Interpretarea savantă tradițională a mărturiei literare a primilor Părinți, pe care o vede neînduplecat ostilă artei picturale religioase, a fost pusă sub semnul întrebării într-un articol, neglijat în mod ciudat de savanții bizantini, scris de Mary Charles Murray, care demonstrează că la Părinți găsim o opoziție față de idolatrie (față de imaginile zeilor păgâni) mai degrabă decât o opoziție față de imaginile religioase ca atare[7]: exact argumentul pe care l-au folosit iconodulii cu referire la interdicția Vechiului Testament de a confecționa imagini. Afirmațiile sorei Charles Murray au fost dezvoltate mai recent și completate cu mărturii arheologice de Paul Corby Finney[8]. Ideea că creștinismul primar s-ar fi opus folosirii imaginilor religioase trebuie să fie lăsată deoparte.

Pare probabil însă ca odată cu trecerea secolelor folosirea imaginilor religioase să fi dobândit un rol mai proeminent în evlavia religioasă atât publică, cât și privată, a creștinilor îndeosebi în Răsărit, și o creștere importantă în devoțiunea față de icoane să se fi manifestat mai ales în secolul VI. Literatura religioasă populară începe acum să vorbească

---

[5] THÜMMEL, 1992, p. 23. Versiunea standard a acestei relatări este KITZINGER, 1954.

[6] A se vedea, foarte recent, LEVINE, 1999.

[7] A se vedea MURRAY, 1997.

[8] FINNEY, 1994.

despre icoane făcătoare de minuni[9], dar este limpede și că în ultima jumătate a secolului VI icoanele creștine au ajuns să joace un rol în ceremonialul imperial[10]. La sfârșitul acestui secol icoanele sfinților preiau rolul de protectoare ale orașelor, cel mai uimitor exemplu fiind apărarea Tesalonicului de Sfântul Dimitrie împotriva atacurilor slavilor și avarilor[11], și apărarea Constantinopolului de Fecioara Maria îndeosebi în cursul asediului avaro-persan din 626[12]. Primul canon bisericesc în ce privește icoanele a fost emis de Sinodul așa-zis Quinisext (Sinodul Trullan din 691–692) care a completat hotărârile dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice V și VI cu o recapitulare și o întărire extinsă a canoanelor prin care era guvernată Biserica. Canonul 82 privește pictarea lui Hristos în icoane și hotărăște că în loc de a fi pictat ca un Miel („mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii", cum l-a numit Ioan Botezătorul, în *Ioan* 1, 29) să fie de acum înainte pictat în formă umană:

„Îmbrățișând deci prefigurările și umbrele vechi ca niște simboluri și anticipări ale adevărului predate Bisericii, preferăm însă harul și adevărul primindu-le ca pe o împlinire a Legii. Deci pentru ca ceea ce e desăvârșit să se înscrie și în culori în ochii tuturor, hotărâm ca de acum încolo să se înfățișeze în icoane în locul vechiului miel, Însuși Mielul lui Dumnezeu Care ridică păcatul lumii în figura Sa omenească, înțelegând prin ea înălțimea smereniei lui Dumnezeu Cuvântul și fiind călăuziți spre aducerea-aminte de viețuirea Lui în trup, de pătimirea și

---

[9] A se vedea îndeosebi *Viața Sfântului Teodor din Sykeion*, parțial tradusă în engleză în DAWES/BAYNES, 1948, p. 88–192. Pentru o bună discuție a mărturiei pe care o oferă pentru venerarea icoanelor, a se vedea CORMACK, 1985, p. 17–49.

[10] A se vedea CAMERON, 1979.

[11] A se vedea LEMERLE, 1979, 1981 și CORMACK, 1985, p. 50–94.

[12] A se vedea relatarea din *Chronicon Paschale* pentru anul 626 AD (DINDORF, p. 715–726); trad. engleză WHITBY/WHITBY, p. 168–181, cu prețioase note.

de moartea Lui mântuitoare și de răscumpărarea făcută lumii prin aceasta"[13].

Izbucnirea iconoclasmului la începutul secolului VIII a fost de aceea un atac la adresa unei practici religioase încetățenite de mult între creștini și care devenise parte a structurii devoțiunii religioase, atât publice, cât și private.

Mare parte din istoria controversei iconoclaste se află dincolo de zona acestei cărți, interesată numai de Ioan Damaschinul, care a fost martor doar al primilor ani ai iconoclasmului și aceasta din poziția favorabilă de siguranță a Palestinei arabe. Aici însă el va fi experimentat o varietate locală palestiniană de iconoclasm, care pare să fi avut loc în timpul vieții sale și probabil în timpul petrecut de el în vecinătatea Ierusalimului (cea mai veche mărturie datează din anii '20 ai secolului VIII, deși sunt dificultăți de a-l lega exclusiv, dacă e să-l legăm cumva, de cunoscutul edictul al califului Yazīd II). O mărturie arheologică arată limpede că un astfel de iconoclasm implica desfigurarea imaginilor ființelor vii, animale și oameni, de aceea era inspirat probabil de credințe musulmane, cu toate că grija cu care s-a făcut o mare parte din ascunderea imaginilor de ființe vii sugerează că aceasta s-a făcut de creștini pentru a preveni o distrugere mai extinsă[14]. Atacurile lui Ioan la adresa iconoclasmului par să fi fost direcționate, după cum vom vedea, împotriva iconoclasmului bizantin imperial; cunoașterea unui iconoclasm local poate fi găsită numai în unele din izvoarele din care el își scoate argumentele sale.

Ioan a fost recunoscut repede drept unul din oponenții cei mai curajoși ai iconoclasmului. În 754, sub Constantin V, fiul și succesorul lui Leon, s-a ținut la palatul din Hiereia, o suburbie asiatică a Constantinopolului, un sinod pentru

[13] Canonul 82 al Sinodului Quinisext, la JOANNOU, 1962, p. 219–220.

[14] A se vedea SCHICK, 1995, p. 180–219; despre legătura sau nu cu edictul lui Yazīd II, a se vedea p. 215–218.

condamnarea venerării icoanelor. Aici Ioan a fost anatemizat împreună cu patriarhul Gherman și Gheorghe, arhiepiscopul Ciprului (despre care știm foarte puțin). Gherman și Gheorghe sunt învredniciți fiecare de câte un rând, dar anatema lui Ioan se întinde pe patru rânduri, el fiind condamnat nu cu numele său de monah, ci cu numele său arab laic, Mansur:

„Pentru Mansur cel cu un nume rău și cu gândire de sarazin, anatema!
Pentru adoratorul icoanelor și falsificatorul Mansur, anatema!
Pentru insultătorul lui Hristos și uneltitorul împotriva împăratului Mansur, anatema!
Pentru învățătorul impietății și tâlcuitorul mincinos al dumnezeiești Scripturi Mansur, anatema!"[15].

Acest text sugerează că apărarea a icoanelor de către Ioan i-a exasperat profund pe Constantin V și pe iconoclaști: lucru confirmat de precizare lui Teofan că împăratul Constantin V își bătea joc de numele lui Ioan numindu-l „Manzeros" („bastard" în ebraică)[16]. Cu toate acestea sunt puține dovezi că argumentele lui Ioan au fost cunoscute în Imperiul Bizantin, fie printre iconoclaști, fie între iconoduli. Definiția sinodului iconoclast de la Hiereia nu face nici o încercare să contracareze argumentele lui Ioan; iar ceea ce putem spicui din „documentul de poziție" pentru iconoclasm al lui Constantin V, așa-numitele *Peuseis*, sau „Întrebări", plecând de la atacurile la adresa acestuia scrise de Nichifor, patriarhul depus în 815, sugerează că împăratul Constantin V n-a cunoscut multe din tratatele lui Ioan[17]. Chiar teologii iconoduli din perioada celui de-al doilea ico-

[15] MANSI 13, 356CD; trad. la SAHAS, 1986, p. 168–169 (modificat).

[16] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6234 (DE BOOR, p. 417; MANGO/SCOTT, p. 578 [și 579, n. 7]).

[17] Pentru fragmentele din *Peuseis*, a se vedea HENNEPHOF, 1969, p. 140–187.

noclasm, ca Nichifor și Teodor, egumenul mănăstirii Studiu, par să știe puține despre apărarea icoanelor de către Ioan[18]. Faptul e poate mai puțin surprinzător decât poate apărea la prima vedere. Ioan scrisa în afara Imperiului Bizantin și cea mai mare parte din primul secol care a urmat morții sale și condamnării sale în 754 posesiunea cărților lui ar fi fost un delict capital în Imperiul Bizantin (deși imperiul nu avea resursele să impună o astfel de politică cu brutalitatea unui stat polițienesc modern). În lumea în care trăia Ioan — în care cărțile erau costisitoare iar călătoriile, dificile chiar și în timpurile cele mai bune, erau blocate de diviziunile dintre Imperiile Bizantin și Umayyad — cărțile și ideile circulau încet și cu dificultate și atunci numai dacă erau cititori care doreau să le citească și erau interesați de ideile pe care le exprimau. Se pare că Ioan a putut să găsească astfel de cititori în capitala bizantină cel mai devreme în secolul IX[19]. În cazul tratatelor împotriva iconoclasmului, interesul teologilor iconoduli se deplasase, în parte din cauză că în cea de-a doua perioadă a fost atacată mai degrabă venerarea icoanelor decât facerea lor, așa că apărarea lui Ioan era mai puțin relevantă pentru poziția lor.

a. Cele *Trei tratate împotriva celor care defăimează sfintele icoane*

Cele trei tratate ale lui Ioan *Despre dumnezeiești icoane* sunt astăzi poate cele mai bine cunoscute scrieri ale sale[20]. Interesul față de ele este de lungă durată: secolul XVI a

[18] A se vedea LOUTH, 1997, p. 334–335.

[19] *Expos.* a fost tradusă în slavonă în secolul X, ceea ce sugerează că ea era cunoscută în Bizanț la sfârșitul secolului IX, deși Fotie nu-l menționează pe Ioan, cu toate că o parte din *Amphilochia* 80 pare să fie o parafrază strânsă a *Expos.* 36.

[20] Deși ambele traduceri în engleză — una mai veche de MARY ALLIES (1899) și o revizuire a acesteia de DAVID ANDERSON (1980) — nu sunt decât o parafrază selectivă și omit mult din tratatul al treilea. Pentru o traducere completă comentată, vezi LOUTH, 2003 *b*.

cunoscut nouă ediții ale tratatelor, mai ales în latină, dar și una franceză și acest interes a continuat în secolele următoare, cu traduceri în slavona bisericească și rusă, sârbă germană, italiană și în alte limbi moderne. Motivul acestui interes în epoca modernă nu trebuie căutat prea departe. Iconoclasmul calviniștilor și puritanilor a provocat apărări ale artei religioase care s-au îndreptat pentru argumente spre Ioan Damaschinul. Ortodoxia confruntată cu bătălii similare, îndeosebi în Rusia, a apărat locul icoanelor în cultura ei religioasă apelând tot la el (e semnificativ faptul că prima apariție a celor două tratate ale Damaschinului în slavona bisericească, publicată în 1696, însoțea o traducere în slavonă a *Mărturisirii* lui Petru Movilă[21]). Traducerile în limbile moderne au fără îndoială de-a face cu interesul față de icoane arătat de mulți creștini occidentali care simt că tradiția icoanelor reprezintă ceva ce au pierdut în propria lor tradiție. Tradiția manuscrisă a tratatelor împotriva iconoclasmului sugerează că acest interes n-a fost prezent timp de mai bine de 800 de ani după moartea Damaschinului. Kotter înregistrează în ediția sa doar douăzeci și opt de manuscrise și numai unul din ele conține toate cele trei tratate[22]. Acest lucru reflectă posibil faptul că după anul 843 (sau poate mai târziu în anii '60 ai secolului IX) icoanele au devenit astfel o parte atât de acceptată a culturii religioase a creștinismului bizantin, încât nimeni n-a mai avut mare interes în apărarea lor: lucru confirmat poate de faptul că singurele traduceri medievale au fost în arabă și georgiană, în ambele cazuri pentru creștini care trăiau fie sub stăpânire musulmană, fie erau în legături apropiate cu

---

[21] A se vedea KOTTER III, p. 41–42 și n. 75. Petru Movilă (1596–1646) a fost mitropolit al Kievului între 1632–1646. *Mărturisirea* sa (scrisă în greceşte în 1638) e un rezumat cuprinzător al învățăturii ortodoxe alcătuit în opoziție cu prezentarea calvinistă a Ortodoxiei de către patriarhul Constantinopolului Chiril Lukaris (1570–1638).

[22] Un manuscris aflat acum în Napoli: *Neapol. 54 (II b 16)*. A se vedea KOTTER III, p. 36–37.

musulmanii. Dacă așa stau lucrurile, atunci însuși succesul cauzei pe care o promovase Ioan a condus la neglijarea tratatelor sale.

Dar mai există un motiv care explică de ce manuscrisele nu conțin toate trei tratatele, și acesta este modul în care le-a compus Ioan. Comparația celor trei tratate arată foarte limpede că ele au fost compuse în ordinea în care sunt cunoscute în zilele noastre (deși, potrivit textului și aparatului lui Kotter, numai cel de-al doilea tratat e numerotat), pentru că atunci când a compus tratatele al doilea și al treilea Ioan s-a autoplagiat. Așa se face că în ediția sa Kotter tipărește textul celor trei tratate în mod sinoptic pe coloane paralele care fuzionează într-una singură acolo unde textele paralele sunt identice. (Paralelele sunt de fapt și mai strânse decât arată ediția lui Kotter, întrucât metoda adoptată de acesta îi permite să expună doar paralele aflate în succesiune. Dar faptul că atât de multe paralele *sunt* în succesiune e o dovadă în plus a autoplagierii[23].) Explicația acestei ciudate stări de lucruri se găsește probabil în faptul că, așa cum s-a remarcat la sfârșitul primului capitol, nu avem de-a face de fapt cu trei tratate, ci cu trei versiuni ale aceleiași apărări a venerării icoanelor împotriva iconoclasmului bizantin. Al doilea tratat, scris după primul, a fost compus ca o versiune simplificată a argumentării primului, iar al treilea (mult mai târziu poate) ca o prezentare mai sistematică a aceleiași argumentări. Fiecare versiune a intrat în circulație în mănăstirile palestiniene de îndată ce a fost scrisă, rezultatul fiind acela că acum avem tratatul în forma lui originală cu două revizuiri succesive. Majoritatea manuscriselor conțin de fapt *Contra iconoclaștilor* I, 1–27 și II, 16–42 — cu alte cuvinte primul tratat în întregime și

[23] Ediția lui Kotter face foarte ușoară comparația relațiilor dintre tratate, dar face în același timp mai dificilă înțelegerea coerentă a fiecărui tratat. În acest ultim scop ele sunt mai ușor de citit în ediția lui MATSOUKAS (1988), care dă textul fiecărui tratat separat, *en face* cu o traducere în greaca modernă.

secțiunea sistematică a celui de-al treilea, cu omiterea în ambele cazuri a florilegiilor (care s-au păstrat doar în trei manuscrise). Vom vedea că sunt multe lucruri care pot fi spuse în favoarea acestei alegeri, dacă tot ce dorește cineva e să păstreze sâmburele argumentării lui Ioan (și nici un scrib medieval n-ar fi putut dori să facă mai mult).

Tratatul întâi

Primul tratat începe cu o mărturisire a nevredniciei, în care aflându-se, insistă Ioan, numai extrema gravitate a contestării adevărului creștin l-a împins să scrie acest tratat. El își începe substanța apărării icoanelor evocând interdicțiile vechi-testamentare ale idolatriei, precum și două versete din Noul Testament, dintre care unul contrastează explicit Revelația lui Dumnezeu în profeți cu cea în Hristos (*Evr* 1, 1), iar celălalt implicit, asociindu-L pe Hristos Singurului Dumnezeu adevărat, a Cărui cunoaștere este viața veșnică (*In* 17, 3). După care dă o mărturisire de credință aproape în formă de crez în care inserează protestul său că, venerând pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, venerează atât pe Dumnezeu, cât recunoaște și economia Sa iubitoare în Întrupare. După aceasta urmează o afirmație a poziției ortodoxe că a-L zugrăvi pe Dumnezeu în Sine este imposibil, dar a-L picta ca Dumnezeu întrupat e nu numai posibil, dar și necesar. Apoi Ioan se întoarce spre argumentele iconoclaștilor, care se bazau în mod evident pe interdicția vechi-testamentară a idolatriei (edictul împăratului Leon nu ne-a parvenit, dar reacțiile patriarhului Gherman și ale lui Ioan însuși arată limpede că în această etapă motivul invocat de iconoclaști era că icoanele erau considerate idoli). Primul răspuns al lui Ioan e acela de a insista că porunca Vechiului Testament înseamnă tocmai aceasta: prohibiția idolatriei, care este o adorare a creaturii în locul Creatorului. După care introduce o temă pe care va pedala mai târziu mult: și anume că Vechiul Testament face mare caz de primejdia idolatriei pentru că iudeii erau înclinați spre ea.

Cu aceasta Ioan ajunge în inima acestui prim tratat. Tema este icoanele și venerarea lor: de aceea trebuie să lămurim aceste două noțiuni. Și Ioan distinge cinci feluri de icoane: Fiul ca un chip/icoană a Tatălui; icoanele ca intenții (viitoare) ale lui Dumnezeu pentru lumea creată (ceva foarte asemănător cu ideile lui Platon); icoanele, picturi văzute ale unor lucruri nevăzute, ca un fel de pedagogie; icoanele ca tipuri/prefigurări ale unei împliniri viitoare; și icoanele fie scrise, fie pictate, care ne aduc aminte de lucruri sau oameni din trecut. În ce privește venerarea, el distinge între venerarea care este o adorare a lui Dumnezeu și un alt fel de venerare, care este un semn de respect sau cinstire pentru oameni sau locuri. Cuvântul grec tradus prin „venerare" are în realitate un sens foarte concret: de plecăciune, fie un fel de aplecare adâncă, fie actul de prosternare (cuvântul grec *proskynesis*, a cărui etimologie sugerează posibil o atingere cu gura sau buzele, caz în care este etimologic apropiat de latinescul *adoratio*, dar care unui bizantin îi sugera prosternare, fie într-un context religios, fie față de împărat). Cuvântul adorare, *latreia*, însemna la origine slujire la stăpân, iar în uzul clasic era aplicat și slujirii zeilor; în *Septuaginta*, el înseamnă exclusiv cultul datorat lui Dumnezeu (deși în forma lui verbală e cel mai comun folosit pentru a descrie adorarea *interzisă* acordată idolilor) și acesta este sensul pe care îl avea pentru Ioan. Ce vrea atunci Ioan să spună e că plecăciunea poate exprima sau genul de devoțiune totală, pe care o numim adorare, datorată doar lui Dumnezeu, sau poate fi un semn de respect (pentru care aduce exemple din Vechiul Testament, ca venerarea cortului mărturiei, ori plecăciunea lui Iacob înaintea fratelui său Esau). Această ultimă venerare de cinstire o acordăm icoanelor, fie celor ale lui Dumnezeu, fie celor ale sfinților. E un mod de a ne exprima închinarea adusă lui Dumnezeu, pentru că venerarea se adresează unor oameni și locuri dragi lui Dumnezeu și imaginile unor astfel de oameni ne oferă un imbold și un prilej pentru o astfel de venerare.

Ioan se întoarce apoi la chestiunea celor două Testamente, afirmând că în amândouă e același Dumnezeu și că imagini materiale — cortul sfânt cu toate cele ale lui, inclusiv chipuri aurite de heruvimi — făcute de mână și venerate existau și în Vechiul Legământ. Respingerea unei astfel de venerări a unor lucruri materiale, sugerează Ioan, presupune că materia e rea, un punct de vedere pe care Ioan îl asociază cu maniheismul. Menționarea celor două Testamente îl conduce însă pe Ioan într-o altă direcție, care accentuează diferența lor. Deoarece în timp ce sub Vechiul Legământ Dumnezeu nu putea fi zugrăvit pentru că era nevăzut și de necuprins, sub Noul Legământ El S-a făcut om și a trăit printre oameni, unindu-Se de fapt El Însuși cu materia. Aceasta duce la una din cele mai izbitoare mărturisiri ale lui Ioan:

> „Eu nu mă închin materiei, ci mă închin Creatorului materiei, Care S-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și Care a săvârșit mântuirea mea prin materia, și nu voi înceta să cinstesc materia, prin care s-a lucrat mântuirea mea" (*Imag.* I, 16, 4–9).

Ca una creată de Dumnezeu și unită cu Dumnezeu în umanitatea pe care a asumat-o, materia nu e de aceea un lucru de disprețuit, ci un lucru sfânt: „De aceea cinstesc și respect și restul materiei prin care s-a făcut mântuirea mea, ca una plină de lucrare/energie dumnezeiască și de har" (*Imag.* I, 16, 17). Și Ioan continuă să arate cum anume acest lucru este în întregime coerent cu cultul stabilit în Vechiul Testament. Imaginile materiale sunt percepute prin simțuri, dintre care cel de căpetenie este văzul (Ioan afirmă aici un loc comun filozofic, afirmat și de Platon și de Aristotel). După care susține îndată că icoanele/imaginile sunt cărțile celor fără carte, dar contextul sugerează nu că imaginile sunt o concesie pentru cei neinstruiți, ci mai degrabă că imaginile fac apel la cel mai important dintre simțurile omenești, cel al văzului.

Apoi Ioan combate o susținere (doar menționată aici și e greu de înțeles cine a putut-o face) că imaginile lui Hristos și ale Maicii Domnului sunt acceptabile, nu însă și cele ale sfinților. Replica lui e că Hristos nu trebuie să fie lipsit de armata lui de sfinți și continuă introducând un contrast în plus cu Vechiul Testament, în care moartea nu este văzută încă în lumina Învierii, așa că morții nu erau cinstiți și trupurile moarte erau considerate necurate. Dar toate acestea s-au schimbat. În timp ce evreii își decorau templul cu animale, păsări și plante, creștinii își decorează bisericile cu imagini ale lui Hristos și ale sfinților, care nu sunt morți, ci vii. Și primul tratat se încheie cu alte două puncte. Primul e că venerarea icoanelor se bazează pe tradiția nescrisă, și aici citează pasajul clasic din Vasile cel Mare despre necesitatea urmării tradițiilor atât scrise, cât și nescrise[24]. Al doilea abordează recursul iconoclaștilor la Epifaniu, pe care el îl respinge susținând că textul citat a putut fi falsificat, că propria biserică a lui Epifaniu din Cipru e decorată cu icoane „până în ziua de azi" și, chiar dacă Epifaniu a spus ce se pretinde a fi spus, „cu o rândunică nu se face primăvară".

Ceea ce impresionează în primul tratat este coerența și profunzimea teologică a apărării icoanelor de către Ioan. El știe pe loc ce anume este de spus în apărarea icoanelor și unde anume se potrivesc ele în schema creștină a lucrurilor. Faptul e cu atât mai surprinzător dacă, așa cum voi arăta îndată, primul tratat a fost un răspuns nemijlocit la controversa iconoclastă, scris la scurt timp după 726. Și cu toate acestea totul e deja aici: clarificarea că venerarea icoanelor nu este idolatrie interzisă de Vechiul Testament; diferența crucială introdusă de Întrupare (pe care Ioan o dezvoltă în tratatul al doilea într-o teorie acut substitutivă [supersessionistă] a superiorității creștinilor asupra evreilor idolatri); necesitatea lămuririi sensului termenilor „icoană"

[24] VASILE CEL MARE, *Spir.* 27, 66, 1–9 (PRUCHE).

și „venerare"; demnitatea materiei; importanța tradiției nescrise. De unde anume a scos el aceste argumente vom discuta în următoarea secțiune a acestui capitol.

Tratatul al doilea

Tratatul al doilea este foarte diferit de primul, deși, spre sfârșit, există un lung pasaj pe care Ioan îl împrumută din primul doar cu unele mici modificări. Ioan începe prin a implora publicul să creadă că acest al doilea tratat al său[25] a fost compus nu pentru propria lui slavă, ci din pricina seriozității amenințării iconoclasmului (deși admite că are un „talant al elocinței" pe care nu trebuie să-l îngroape). Mai spune că unii i-au cerut să facă de data asta mai clare argumentele sale. Argumentarea este cu siguranță simplificată. După un capitol introductiv, următoarele zece capitole dezvoltă un singur argument: idolatria e lucrarea diavolului, care a avut mare succes îndeosebi la iudei, din care motiv Moise le-a interzis să facă imagini; cu creștinii însă lucrurile stau altfel, pentru că, spre deosebire de evreii rămași infantili, ei sunt maturi și-și pot face icoane fără primejdia de a cădea în idolatrie; iconoclasmul fiind o altă viclenie a diavolului pentru a submina credința creștină în Întrupare. Chiar și cheia acestui argument în primul tratat, că în Întrupare Dumnezeu S-a făcut văzut pe Sine Însuși, e menționată aici numai în treacăt. Pasajele din Noul Testament (în special din *Epistola către Evrei*), al căror sens primar este împlinirea Vechiului în Noul (acesta este modul în care acest argument e afirmat în canonul 82 al Sinodului Quinisext), sunt citate în așa fel, încât să degradeze revelația Vechiului Testament prezentând religia Noului Legământ într-o viziune accentuat substitutivă [supersessionistă]. Acest aspect anti-iudaic al teologiei iconodule s-a dovedit a fi rezistent; studiul Kathleenei Corrigan despre psaltirile din

[25] Că este al doilea tratat se afirmă în corpul textului, nu doar în titlu: *Imag.* II, 1, 26–27.

secolul IX a demonstrat importanța anti-iudaismului ca o temă în definirea credinței ortodoxe printre monahii ale căror miniaturi din aceste psaltiri celebrau sentimentul iconofil în descendența triumfului Ortodoxiei[26].

Capitolul următor introduce cealaltă temă principală a acestui al doilea tratat: un atac fără menajamente la adresa împăratului pentru amestecul său în treburile Bisericii prin promovarea iconoclasmului, o ingerință pe care Ioan o numește brutal „piraterie". Ioan dezvoltă înțelegerea bizantină tradițională a diviziunii puterilor din Imperiu între *basileia* și *hierateuma* (sau *hierosyne*), stăpânirea imperială și preoție, înțelegere care fusese afirmată de Părinți greci anteriori, ca Atanasie (împotriva lui Constanțiu), Vasile (împotriva lui Valens) și Maxim (împotriva lui Constans II) și mai târziu va fi afirmată de Teodor Studitul (împotriva lui Leon V). Punctul de vedere al lui Leon III despre această chestiuni poate fi întrezărit din prefața la codul de legi prescurtat, *Ecloga*, pe care l-a promulgat în jurul anului 726, în care aplică cuvintele Domnului către Petru, „Paște oile Mele", lui însuși ca împărat[27]; ceea ce sugerează o estompare a distincției între autoritatea imperială și preoție, deși textul continuă caracterizând rolul ei în termeni destul de convenționali. Aceasta e o bază poate prea subțire pentru a atribui lui Leon o viziune teocratică asupra puterii împăratului[28]. În ciuda viziunii larg susținute că Imperiul Bizantin a fost unul „cezaro-papist", în general împărații au guvernat Biserica prin canoanele emise de sinoadele episcopilor, chiar dacă erau înclinați să-i trateze aspru pe clericii care li se opuneau[29]. În acest caz, fiul lui Leon, Constantin, și-a asigurat formal aprobarea sinodală pentru iconoclasm doar

[26] A se vedea CORRIGAN, 1992, mai ales p. 43–61.

[27] A se vedea extrasul din *Ecloga* dat în BARKER, 1957, p. 84–85.

[28] Cum face MCGUCKIN (1993, p. 44–45), deși fără citarea pasajului din *Ecloga*.

[29] Pentru acceptarea imperială de la începuturi a guvernării Bisericii de Sinoadele episcopilor, a se vedea T.D. BARNES, 1993, p. 165–175.

în 754; dar Leon n-avea nevoie să meargă prea departe ca să caute precedente pentru un împărat acționând în mod direct cu sprijinul unui clerul complezent, sau asigurându-și un astfel de cler (ca, de ex., depunerea în 565 a patriarhului Eutihie de către un Iustinian întors spre aftartodoketism sau promovarea de către Heraclie a monotelismului prin *Ekthesis*-ul din 638 cu complicitatea patriarhului Serghie și a papei Honorius; în 712 Philippikos convocase însă un sinod pentru a reintroduce monotelismul). Dar, oricum își privea Leon însuși oficiul imperial, răspunsul lui Ioan e în tradiția oamenilor bizantini ai Bisericii. În acest capitol Ioan menționează și depunerea lui Gherman din scaunul patriarhal și exilarea lui, precum și persecutarea „multor alți episcopi și părinți, ale căror nume nu le cunoaștem" (*Imag.* II, 12, 29–30). În ciuda acestei opoziții la adresa atacului „pirateresc" al împăratului asupra practicilor Bisericii, Ioan își dă toată osteneala să afirme loialitatea pe care creștinii o datorează împăratului în toate chestiunile cuvenite (ca, de ex., impozitele: *Imag.* II, 12, 38–40)[30]. Încă de la bun început creștinii își mărturisiseră într-un mod copleșitor loialitatea față de împărat (cf. *Rm* 13, 1–7; *1 Ptr* 2, 13–17). Dar în gura lui Ioan această adeziune ridică o întrebare interesantă, pentru că stăpânul său politic nu era împăratul bizantin, ci califul umayyad. Ce anume credea Ioan că era el: un supus bizantin în exil sau un supus al califului? Întreaga tonalitate a acestui capitol trimite spre un om al Bisericii bizantine, ferm în loialitatea sa față de împăratul bizantin, dar clar asupra privilegiilor Bisericii și clerului ei.

---

[30] Ioan însoțește însă această mărturisire de loialitate cu un protest împotriva oricărei „schimbări ale vechilor hotare stabilite de Părinți", făcând aluzie la unul din versetele sale biblice favorite (*Pr* 22, 28). El ar fi apreciat cu siguranță inscripția de pe altarul bisericii din Low Ham, Somerset, construită de regaliști în secolul XVII și terminată ca mulțumire pentru restaurarea monarhiei, pe se află versetul: „Teme-te de Dumnezeu și de rege, și nu te amesteca cu cei dedați schimbărilor" (*Pr* 24, 21).

După aproape un secol de guvernare arabă, Ioan pare încă să o considere drept o fază trecătoare[31].

Restul tratatului urmărește un alt argument simplu: și anume că, prin disprețuirea materiei, iconoclasmul se arată a fi în mod fundamental maniheu. Dar atacul la adresa împăratului continuă cu pasajul din primul tratat (acolo urmând din ideea că icoanele lui Hristos și ale Maicii Domnului ar fi acceptabile, nu însă și icoanele sfinților) care susține că, atacând icoanele, împăratul Îl lipsește pe Hristos de armata Lui (*Imag.* II, 15; cf. I, 21), dar cu mai mare vigoare aici, ecou al condamnării împăratului în capitolul 12. Următorul capitol introduce argumentul din tradiția nescrisă, dar îi dă o turnură mai populistă: lungul citat din Vasile e omis și în schimb Leon e ironizat pentru compunerea unei „Evanghelii a lui Leon", așa cum maniheii compuseseră o „Evanghelie a lui Toma" (o evanghelie apocrifă mai veche de fapt decât maniheismul, dar care devenise parte din canonul maniheu). Și Ioan continuă această persiflare înșirând și alți împărați care „s-au numit pe ei înșiși creștini și au persecutat credința ortodoxă": Valens, oponentul lui Vasile; Zeno și Anastasie care au încercat să dea deoparte Chalcedonul; Heraclie, Constans II („Constantin al Siciliei", unde a fost omorât) și Philippikos, care promovaseră toți monotelismul. În mare parte Ioan urmează primului său tratat și așa ajunge la răspunsul său dat recursului la Epifaniu, iarăși mult simplificat, dar acum

---

[31] Chestiunea cezaro-papismului bizantin este mult prea vastă pentru a fi discutată aici, preocuparea noastră nefiind înțelegerea oficiului său imperial de către Leon III. Cea mai recentă discuție a problemei este cea a lui DAGRON, 1966 (pentru concluzia sa asupra chestiunii relației între preoție și suveranitate în Bizanț, a se vedea p. 303–315). El îl discută pe Leon III în cap. 5, deși mi se pare că face prea mult caz de vorba atribuită lui Leon III, „Eu sunt împărat și preot" (care, o recunoaște, nu pare să fie autentică; DAGRON, 1996, p. 167). Opunerea extremă de către Ioan a Noului Testament celui Vechi nu ne oferă o cheie sigură despre modul în care priveau iconoclaștii Vechiul Testament.

el știe de distrugerea icoanelor în biserica lui Epifaniu din Cipru, „de sălbaticul și crudul Leon" (făcând un joc de cuvinte pe numele lui Leon, care înseamnă „leu": *Imag.* II, 18, 30–35). Sare în ochi felul în care tuturor acestor teme din primul tratat li se dă în al doilea o turnură anti-imperială, Ioan încheind acest din urmă tratat cu un lung șir de citate din *Epistola către Evrei*, care subliniază tema substitutivă [supersessionistă] cu care-l începuse. Combinarea acestor două preocupări generale — tratamentul substitutiv [supersessionist] de către Ioan al relației între Vechiul și Noul Legământ și critica sa acută la adresa implicării imperiale în chestiuni de dogmă — evocă într-un mod viu punctul de plecare al investigației de către Dagron a relației dintre împărat și preot la care ne-am referit deja — aceasta este opoziția între sprijinul Vechiului Testament pentru un fel de regalitate sacră și respingerea implicită a unei astfel de noțiuni de către o Biserică creștină întemeiată pe Noul Testament[32]. Dagron pare să creadă însă că ideea că Noul Legământ *înlocuiește* pe cel Vechi este singurul mod în care teologia creștină poate înțelege relația lor. Nu este nicidecum cazul, dar e desigur surprinzător că în argumentele lui Ioan împotriva iconoclaștilor tratarea substitutivă [supersessionistă] a relației între Testamente se leagă atât de strâns de refuzul oricărui oficiu sacru din partea împăratului.

Acest al doilea tratat introduce însă și două puncte noi semnificative. Primul respinge argumentul că venerarea icoanelor implică venerarea materiei. Ioan susține că lucrurile nu stau în mod evident așa, pentru că dacă imaginea de pe icoană e desfigurată, ea încetează să fie icoană și astfel poate fi distrusă prin foc fără nici un sacrilegiu (*Imag.* II, 19, 10–13). Al doilea avansează un argument fundamental pentru icoane: și anume, că „Dumnezeu Însuși a făcut primul un chip/o icoană și ne arată chipuri/icoane" mai întâi

[32] DAGRON, 1996, p. 21.

prin facerea omului după chipul/icoana lui Dumnezeu[33], iar apoi arătându-Se în Vechiul Testament prin teofanii, care sunt chipuri/icoane ale lui Dumnezeu mai degrabă decât manifestări ale ființei lui Dumnezeu Însuși (*Imag.* II, 20, 15–26). Nici unul din aceste argumente nu apare în primul tratat. Primul nu apare nici în tratatul al treilea; dar al doilea argument este complet integrat în lunga parte a doua, sistematică, a celui de-al treilea (*Imag.* III, 20, 26).

Ele nu sunt însă aici decât teme colaterale; în acest al doilea tratat argumentarea se reduce în esență la trei teme: una antiiudaică, cealaltă antiimperială și a treia antimaniheană. Dar are și mai multe referiri istorice specifice decât găsim în primul tratat.

Tratatul al treilea

Tratatul al treilea diferă de ambele tratate precedente, deși el încorporează o mare parte din ele. De la bun început el se dispensează de orice *captatio benevolentiae* și se lansează pur și simplu în argumentare. Primele zece capitole reproduc prima parte a tratatului al doilea (*Imag.* II, 2–11) cu mesajul lui puternic substitutiv [supersessionist]; în câteva locuri ea este completată cu pasaje din primul tratat care lipsesc din al doilea și care tratează în mai mare detaliu argumentul din Vechiul Testament. Restul tratatului este compus anume cu acest prilej, deși o mare parte din el e o dezvoltare a temelor teologice ale primului tratat omise în al doilea. Între aceste două secțiuni sunt însă trei capitole intermediare, a căror temă centrală e cea pe care o găsim în capitolele finale ale *Expunerii exacte a credinței ortodoxe:* și anume că religia creștină are un dublu caracter, mijlocind între material și spiritual, răspunzând astfel dublei naturi a oamenilor.

---

[33] Exact argumentul pe care-l folosiseră în secolul II apologeții împotriva artei păgâne grecești; a se vedea FINNEY, 1994, p. 42 (Minucius Felix), 51 (Clement Alexandrinul).

„Pentru că suntem dubli, făcuți din suflet și trup, și sufletul nostru nu este gol, ci ca acoperit cu o perdea, nu este cu putință să venim la cele spirituale [*ta noeta*] în afara celor corporale. Deci așa cum cu urechile noastre trupești auzim cuvinte sensibile și înțelegem cele duhovnicești, tot așa printr-o vedere trupească venim la contemplarea duhovnicească. De aceea Hristos a luat trup și suflet, pentru că omul este trup și suflet; de aceea și botezul este dublu, din apă și din Duh, și împărtășania și rugăciunea și psalmodia, toate sunt duble, trupești și duhovnicești, și lumini și tămâie[34]" (*Imag.* III, 12, 23–35).

Acest pasaj este urmat de o istorisire din *Livada duhovnicească* atribuită lui Sofronie mai degrabă decât lui Ioan Moschos, despre un demon care promite să oprească chinuirea unui monah de gândul desfrânării dacă va înceta venerarea unei icoane a Maicii Domnului: ideea fiind că demonul considera desfrânarea drept o chestiune mai ușoară decât venerarea unei icoane. După care urmează o discuție sistematică despre natura icoanei și despre natura venerării, o versiune mai elaborată decât cea pe care o găsim în primul tratat. O vom discuta mai pe larg mai târziu, când vom analiza învățătura lui Ioan despre icoană.

Concluzii

Contrastul între primele două tratate și al treilea e amplificat dacă luăm în considerare florilegiul patristic anexat acestor tratate. Florilegiile atașate primelor două tratate sunt fundamental identice, cel de-al doilea adăugând pur și simplu primului câteva secțiuni. Florilegiul atașat celui de-al treilea tratat este cu totul diferit: deși sunt câteva suprapuneri și probabil împrumuturi, florilegiul a fost compi-

[34] Cf. *Ps* 140, 2 („Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta")? Pentru oferirea de „lumini și tămâie" icoanelor, a se vedea Definiția de la Niceea II (MANSI 13, 377E).

lat separat și mai recent, astfel încât chiar și atunci când aceeași lucrare este citată și în primele două florilegii și în al treilea, ea este citată într-o formă evident diferită (cel mai notabil exemplu fiind citatele din Leontie al Neapolisului). Ce înseamnă aceste diferențe? Referirile istorice precise din al doilea tratat la destituirea patriarhului Gherman și despuierea de icoane a bisericii din Cipru, ca și tonul său indignat, sugerează că a fost scris la scurt timp după 730. La rândul său aceasta sugerează pentru primul tratat o dată spre sfârșitul anilor '20 ai secolului VIII, după începutul iconoclasmului, dar înainte de depunerea patriarhului Gherman și răspândirea iconoclasmului imperial în Cipru (deși nu știm nimic din alte surse despre ce anume s-a întâmplat în Cipru). Tratatul al treilea mi se pare a fi mai puțin un răspuns la evenimente istorice nemijlocite cât o pledoarie reluată în favoarea venerării icoanelor, pentru care Ioan a pregătit un florilegiu nou, mult mai extins. El poate fi datat astfel mult mai târziu, poate în anii '40 ai secolului VIII, când, după moartea lui Leon și revolta lui Artabasd, deși iconoclasmul a rămas o politică imperială, iconodulii erau poate mai puțin hărțuiți decât în deceniile anterioare sau următoare (aceasta este impresia dată de Teofan, deși expunerea lui este atât de compilată, încât e greu să ne bizuim pe această impresie). Aceasta este poziția la care a ajuns, printr-o cale ușor diferită, și editorul Damaschinului, Bonifatius Kotter[35].

[35] KOTTER III, p. 5–7, 23–24. Recent Speck a pledat pentru o datare mult mai târzie pentru aceste tratate, și anume după sinodul de la Hiereia din 754, a cărui cunoaștere crede că o găsește în tratate (SPECK, 1981, p. 179–243). Argumentele lui Speck mi se par însă forțate și ridică mai multe probleme decât încearcă să rezolve, nu în cele din urmă faptul că Hiereia îl anatemizează pe Ioan atât de vehement și pare să creadă că e mort.

b. Florilegiile și sursa argumentelor lui Ioan

Dacă ceea ce s-a sugerat mai sus este corect și primul tratat trebuie privit drept un răspuns imediat la provocarea iconoclasmului imperial, atunci se ridică întrebarea de unde anume și-a scos Ioan argumentele, fiindcă el este foarte limpede cu privire la validitatea întocmirii și venerării icoanelor, precum și cu privire la modul în care se potrivesc icoanele în schema creștină a lucrurilor. Foarte revelatoare sunt aici florilegiile, fiindcă ele pun în evidență fundamentarea patristică pe care Ioan trebuia să o mânuiască pentru apărarea venerării icoanelor. Această fundamentare patristică este mult mai atentă decât s-a realizat vreodată. S-a sugerat uneori, de exemplu, că citatele din Părinții folosite în controversă sunt scoase din context — cel mai evident exemplu în acest sens fiind poate faimosul citat din tratatul *Despre Sfântul Duh* al lui Vasile cel Mare, că cinstirea adusă icoanei trece la arhetipul ei. În context, Vasile vorbește despre Fiul ca un chip/icoană a Tatălui, așa încât cinstirea adusă Fiului trece la Tatăl; ideea lui Vasile este că închinarea adusă Tatălui și Fiului (și a Duhului) nu sunt acte de cult independente, întrucât faptul că Fiul este chip al Tatălui înseamnă că venerarea adusă Lui este adusă și Tatălui: există o singură închinare adusă celor trei persoane ale Sfintei Treimi. E foarte probabil ca popularitatea acestui text printre iconoduli să fi provocat contraargumentul iconoclaștilor că un chip/o icoană trebuie să fie consubstanțial cu cel al cărui chip/icoană este, ca în cazul Fiului în relație cu Tatăl, dar evident nu și în cazul icoanei materiale a lui Hristos[36]. În florilegiu însă acest citat este pus în contextul său sugerând că argumentul iconodul poate fi mai subtil; pentru că exemplul de chip/icoană pe care îl dă Vasile în tratatul *Despre Sfântul Duh* era chipul/icoana împăratului; venerarea chipului/icoanei împăratului este venerarea îm-

[36] A se vedea CONSTANTIN V, *Peuseis;* HENNEPHOF, 1969, p. 142.

părătului, chipul/icoana lui nu e venerat separat; nici nu are vreo slavă separată de cea a împăratului[37]. Prin urmare contextul justifică recursul iconodul și ne face să ne întrebăm dacă citatul iconodul al textului nu conținea o aluzie implicită la o formă de venerare pe care au acceptat-o iconoclaștii: venerarea imaginii imperiale despre care în controversă se spune în mod explicit surprinzător de puțin[38]. Această preocupare de a pune citatele din Părinți în context e caracteristică pentru recursul la Părinți în secolele VII și VIII. Faptul este atât de evident în *Actele* Sinodului VI Ecumenic, încât l-a împins pe Harnack să-l numească un „conciliu de anticari și paleografi"[39].

Dacă noi ne uităm la celelalte excerpte (restrângându-ne la florilegiul anexat primului tratat), există unele, mai ales din Dionisie Areopagitul, care dezvoltă ideea imaginii ca oferind acces la ceea ce reprezintă ea, ca în citatul din Vasile cel Mare. Altele documentează practica largă răspândită a venerării icoanelor, exploatând predici (unele din ele vorbind poate de imagini retorice mai degrabă decât de imagini vizuale propriu-zise) și hagiografia (de ex., rolul icoanei Maicii Domnului deasupra intrării în Biserica Crucii în convertirea Mariei Egipteanca). Acestea susțin linia pe care Ioan o adoptă, că icoanele sunt venerate nu pentru ele însele, ci ca unele care oferă acces la ceea ce reprezintă ele, și oferă de asemenea o dovadă afirmației că există o tradiție nescrisă despre venerarea icoanelor întrupată în evlavia practică a Bisericii.

Mai surprinzător decât toate acestea e un șir de patru extrase dintr-un „tratat împotriva iudeilor despre închinarea adusă Crucii lui Hristos și icoanelor sfinților și despre relicvele sfinților" scris de Leontie, episcop al Neapolisului în Cipru (*Imag.* I, 54–57). Leontie ne este cunoscut ca hagio-

[37] VASILE CEL MARE, *Spir.* 18, 45, 15–17 (PRUCHE).

[38] A se remarca însă GHERMAN, *Ep. ad Ioh. episc. Synnadensem* (PG 98, 157B).

[39] HARNACK, 1884–1889, IV, p. 261.

graf (autor al *Vieților* lui Ioan cel Milostiv, patriarh al Alexandriei, a lui Simeon cel Nebun pentru Hristos din Emesa și a lui Spiridon, episcopul Trimitundei din Cipru). Acest tratat împotriva iudeilor ni s-a păstrat numai în fragmente reținute în florilegii iconodule ca acela al lui Ioan. În aceste extrase găsim expuse cele mai multe din argumentele pe care le folosește Ioan în primul tratat: toate exemplele din Vechiul Testament demonstrând că venerarea arătată unor oameni și locuri nu era considerată idolatrie, ci e relatată fără comentarii (de ex., Avraam închinându-se înaintea celor de la care a cumpărat grota pentru mormânt, Iacob închinându-se înaintea lui Esau); dovezi că Dumnezeu face minuni prin materie (de exemplu, toiagul lui Elisei, toiagul lui Moise, nuiaua lui Aaron) și referirea la vasele și decorațiile cortului sfânt cărora li se acorda atâta devoțiune; importanța monumentelor văzute pentru reamintirea faptelor mărețe ale lui Dumnezeu din trecut; distincția între venerarea ca mod de arătare a cinstirii și venerarea lui Dumnezeu care atrage după sine un cult (deși Leontie nu tratează atât de limpede distincția lui Ioan între *proskynesis* și *latreia*).

Avem aici cele mai multe din punctele făcute de Ioan — diferența între icoane și idoli, mărturia Vechiului Testament pentru venerarea arătată unor oameni și locuri, demnitatea materiei, diferența între venerare și adorare — și adeseori aceleași argumente. Există însă o diferență izbitoare între Ioan și Leontie (judecând după pasajele pe care le citează Ioan, o impresie nealterată de extrasele mai lungi din florilegiul anexat celui de-al treilea tratat sau celui întocmit la Sinodul VII Ecumenic). Leontie nu face nici o mențiune la Întrupare ca introducând o nouă eră marcată de confecționarea și venerarea de icoane. De asemenea el împinge argumentul din Vechiul Testament mai departe decât o face Ioan. După ce trimite la toate dovezile venerării obiectelor materiale folosite în cultul Vechiului Legământ, el răspunde la ceea ce pare a fi un contraargument iudaic care susținea

că numai ce a fost orânduit în mod specific de Dumnezeu poate fi tratat în acest mod, susținând că în templul lui Solomon existau multe obiecte de cult nemenționate în Lege, dar că Solomon n-a fost condamnat pentru aceasta (*Imag.* I, 56, 36–43). Scopul argumentului lui Leontie este limpede: acela de a stabili un principiu general din Vechiul Testament spre a justifica obiecte de cult creștine, ca, de exemplu, Crucea și icoanele. Leontie nu marchează o diferență tranșantă între iudei și creștini, nu-i acuză pe iudei de înclinare spre idolatrie care trebuia ținută în frâu prin porunca a doua din Decalog. Nu există în argumentarea lui nici o urmă de viziune substitutivă [supersessionistă]; el justifică venerarea creștină a Crucii și a icoanelor pe baza Vechiului Testament. În ce privește chestiunea relicvelor, el nu face ca Ioan o distincție tranșantă între oroarea Vechiului Testament față de morți ca necurați și tezaurizarea creștină a relicvelor sfinților; mai degrabă el argumentează din însuși Vechiul Testament că osemintele oamenilor buni trebuie cinstite, arătând că osemintele lui Iacob și Iosif au fost aduse din Egipt în Palestina pentru a fi îngropate[40].

Motivul diferenței între Leontie și Ioan în această privință nu trebuie căutat prea departe: cu ceea ce argumenta Leontie căuta să-i convingă pe evrei, în timp ce Ioan căuta să-i înfiereze pe iconoclaștii creștini cu reproșul că sunt iudaizanți. Dar ceea ce arată limpede dovezile din aceste extrase e că sursa pentru cele mai multe din argumentele lui Ioan în apărarea icoanelor e de găsit în polemica dintre evrei și creștini din secolul VII[41], o polemică în care creștinii au căutat să discute cu confrații lor iudei pe un teren comun și să-i convingă, mai degrabă decât să-și afirme superioritatea așa cum o face Ioan. Mai există o diferență semnificativă între argumentele lui Ioan și cele ale lui

[40] *Imag.* I, 56, p. 21–24. Cf. *Fc* 50, 4–14. 24–26.

[41] Despre acesta, a se vedea CAMERON, 1996. Pentru o selecție de texte din polemica privitoare la icoane din secolul VII între evrei și creștini, a se vedea THÜMMEL, 1992, p. 340–367.

Leontie, şi anume că Leontie trebuia să apere venerarea Crucii şi a icoanelor lui Hristos şi ale sfinţilor, în timp ce Ioan e interesat în primul rând de icoane. Motivul stă în diferenţa între obiecţiile iudeilor şi iconoclaştilor bizantini faţă de venerarea icoanelor de creştini. Deoarece Crucea a continuat să rămână un obiect de venerare pentru iconoclaştii bizantini ca parte a cultului imperial, fapt care i-a permis lui Ioan să argumenteze plecând de la venerarea Crucii venerarea Celui pictat pe Cruce: „Dacă mă închin chipului Crucii din orice materie ar fi făcută, oare nu mă voi închina chipului Celui răstignit, Care a arătat mântuitoare Crucea?" (*Imag.* II, 19, 7–9).

Florilegiul mai sistematic anexat celui de-al treilea tratat adaugă alte exemple de apărare creştină a icoanelor în contextul dialogului dintre evrei şi creştini din secolul VII: scurte extrase din Ieronim din Ierusalim (*Imag.* III, 125) şi Ştefan al Bostrei (*Imag.* III, 72–73) care fac explicită, cum face Ioan, diferenţa între venerarea care exprimă o cinstire şi cea care exprimă o adorare. Nici unul din aceşti apologeţi din secolul VII nu face apel la Întrupare în apărarea venerării creştine a icoanelor. Cu toate acestea, apelul lui Ioan la Întrupare ca justificare a confecţionării icoanelor nu este însă original. Ea este implicită în argumentul canonului 82 al Sinodului Quinisext şi se găseşte, independent de Ioan, la Gherman[42], deşi trebuie recunoscut că Ioan face mult mai central argumentul din Întrupare[43].

---

[42] A se vedea GHERMAN, *Ep. ad Ioh. episc. Synnadensem* (PG 98, 157CD), *Ep. ad Thom. episc. Claudiopoleos* (*ibid.* 178B), şi de asemenea scrisoarea papei Grigorie II către Gherman (*ibid.*, 152A, care urmează despre un citat din canonul 82), dacă, cum susţine Gouillard, această scrisoare îi aparţine patriarhului Gherman; GOUILLARD, 1968, p. 244–253. Despre teologia icoanei a lui Gherman, a se vedea LANGE, 1969, p. 85–105.

[43] S-a discutat mult dacă controversa iconoclastă a fost încă de la început o chestiune ţinând de hristologie (a se vedea, mai recent, HENRY, 1976 şi NOBLE, 1987). Mi se pare însă că trebuie făcută o distincţie între a vedea chestiunea icoanelor drept una hristologică (şi, drept urmare, implicând argumente care caută să alinieze venerarea icoanelor fie cu o hristologie

Florilegiile anexate la tratatele lui Ioan împotriva iconoclaștilor ridică multe probleme care nu pot fi expuse aici. Ele ni s-au păstrat doar în trei manuscrise, toate aparținând secolului XIII[44], ceea ce dă plauzibilitate sugestiilor că ar putea fi interpolate. Atât Speck, cât și Chrysostomides pledează pentru astfel de interpolări[45]. Mai amplă e chestiunea relației între florilegiul lui Ioan și celelalte florilegii iconodule, nu în cele din urmă cu cel întocmit de Sinodul VII Ecumenic din 787. Van den Ven a susținut cu mult înainte că florilegiile lui Ioan n-au fost folosite la întocmirea florilegiului Sinodului, parte din cauza discrepanței între citatele lui Ioan și cele ale Sinodului, parte și din pricină că Sinodul însuși a insistat ca toate citatele din Părinți să fie făcute din codice complete, nu din extrase[46]. Foarte recent, întreagă această chestiune a făcut tema unei strălucite analize detaliate întreprinse de Alexander Alexakis, care a aruncat o lumină asupra relațiilor complexe între variatele florilegii iconodule care au existat și în Răsărit și la Roma în secolul VIII, și a demonstrat că florilegiile lui Ioan au fost în spatele florilegiului Sinodului VII Ecumenic, dar indirect, ca sursă a florilegiului iconofil care, cum arată el, a rămas în scrinium-ul papal din Roma după compilarea lui în jurul lui 770. Alexakis mai demonstrează foarte con-

---

eretică, ca monofizitismul și nestorianismul, fie cu ortodoxia chalcedoniană) și a o vedea ca bazată pe Întrupare. Argumentul ultim e deja abordat în canonul Sinodului Quinisext, dar Ioan va face mai mult caz de el decât oricare altul înaintea lui. Argumentarea mai strict hristologică, cum se găsește în *Peuseis*-ul lui Constantin V și în iconoclasmul ulterior, poate fi un răspuns la recursul la Întrupare, și el a provocat argumentele mai hristologice ale iconodulilor ulteriori, ca Teodor Studitul.

[44] KOTTER A, D și F (III, p. 34–36).

[45] SPECK, 1989 (o interpolare în *Imag.* I, 67/II, 70; Chrysostomides în MUNITIZ *ET AL.*, 1997, p. 28–31 (susținând că relatările despre icoana *acheiropoietos* a feței lui Hristos din Edessa dată de Acesta regelui Abgar din *Expos.* 89 și *Imag.* I, 33/II, 29 sunt interpolări. E desigur ciudat că istorisirea nu e inclusă în florilegiul anexat tratatului al treilea).

[46] „Le concile n'a fait usage d'aucun florilège, fût-il de S. Jean Damascène": VAN DE VEN, 1955–1957, p. 360.

vingător că Sinodul a folosit atât un florilegiu, cât și codice, citatele din florilegiu fiind verificate după codice (o procedură care a ridicat ceva probleme, întrucât citatele din florilegiul iconofil sunt foarte sigure)[47]. Dacă influența lui Ioan asupra Sinodului VII Ecumenic a fost astfel indirectă, atunci putem înțelege cum erudiția lui Ioan a influențat de fapt deliberările Sinodului, chiar dacă acesta pare să aibă puțină cunoștință de scopul și forța apărării icoanelor de către Ioan.

c. Învățătura lui Ioan despre icoană

Rămâne să explorăm acum ceva mai mult învățătura lui Ioan despre icoană exprimată în apărarea icoanelor și a venerării lor din tratatele sale împotriva iconoclaștilor[48]. Întocmirea de icoane și venerarea lor se reazemă pentru Ioan pe două principii: primul e ceea ce am putea numi semnificația arhitectonică a icoanei în ordinea creată, iar al doilea e Întruparea, în care izvorul a toate, inclusiv al icoanelor, El Însuși dincolo de imagini, ia o formă, forma umană, pentru care pot exista icoane: în Întrupare, cum afirmă Maxim, Domnul „devine tip și simbol al Lui Însuși"[49]. Noțiunea venerării corespunde noțiunii extinse de icoană; întrucât icoana întrupează o realitate mai înaltă, ea provoacă un răspuns de venerare: de recunoaștere, acceptare și devoțiune. Germenul acestui argument e prezent în primul tratat, dar e prezentat într-o formă sistematică în ultima parte a celui de-al treilea tratat, în care, stabilind impactul profund al Întrupării, Ioan descâlcește semnificația multistratificată atât a icoanei, cât și a venerării. Ceea ce trebuie

---

[47] ALEXAKIS, 1996, *passim*, dar pentru sumarul de mai sus a se vedea mai ales p. 227–233 și 360 (tabelul cu o posibilă stabilire a filialității florilegiilor iconofile).

[48] Ca literatură deja consultată, a se vedea LANGE, 1969, p. 106–140.

[49] MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambig.* 10 (PG 91, 1165D; trad. engl.: LOUTH, 1996, p. 132).

să fie clar aici este expus în cele două capitole care urmează tranziției de la prima parte privitoare la semnificația Întrupării pentru chestiunea icoanelor, atât ca pivot între Vechiul și Noul Testament, cât și ca punând pecetea lui Dumnezeu Însuși asupra demnității materiei (*Imag.* III, 1–10). Cum am văzut mai sus, această tranziție pune accent pe dubla natură a omului și, drept urmare, a apropierii umane de divin (*Imag.* III, 11–13). Aceste două capitole expun planul restului tratatului, pe care îl vom urma:

„1. ce este o icoană [*eikon*]?
2. pentru ce s-a făcut o icoană?
3. câte sunt diferitele icoane?
4. ce poate fi reprezentat într-o icoană și ce nu poate fi reprezentat?
5. cine a făcut primul icoane?"

Apoi, privitor la venerare:

„1. ce este venerarea [*proskynesis*]?
2. câte sunt modurile de venerare?
3. câte lucruri venerate găsim în Scriptură?
4. că orice venerare are loc din pricina lui Dumnezeu, Care trebuie venerat prin natură[50];
5. că cinstirea adusă icoanei trece la prototipul ei"[51] (*Imag.* III, 14–15).

Cele mai multe din acestea le-am întâlnit deja, deși nu aranjate atât de sistematic. Această grijă pentru semnificațiile cuvintelor și noțiunilor și pentru riscul de a fi duși în rătăcire de lipsa unei preocupări adecvate e un lucru pentru care avem deja o mulțime de mărturii la Ioan: o dovadă în acest sens e însăși existența *Dialecticii*, deși poate cel mai

[50] Expresia *ton physei proskyneton theon* e probabil o aluzie la *Ga* 4, 8, care se referă la *tois physei me ousin theois.*

[51] Acestea două teme din urmă sunt discutate împreună, fără o referință explicită temele înșirate aici, în *Imag.* III, 41 (potrivit lui KOTTER, note la *Imag.* III, 15, 8–9).

izbitor exemplu pe care l-am întâlnit până acum e importanța pe care o acordă Ioan „logicii chalcedoniene" atât pentru teologia trinitară, cât și pentru hristologie. Sensul venerării e poate cel mai nemijlocit: sub Leon III iconoclasmul se baza pe convingerea că venerarea icoanelor era o idolatrie, iar apărarea lui Ioan s-a rotit în jurul diverselor moduri în care poate fi adusă venerarea. Există venerarea (închinarea) datorată lui Dumnezeu singur, pe care el o numește (pe urmele lui Ștefan al Bostrei) cult, *latreia*, adorare; dar există și o altă formă de venerare, care nu implică devoțiunea absolută a cultului, ci e pur și simplu un semn de cinstire și respect. Analiza de către Ioan a diferitelor valențe de venerare în acest al treilea tratat explicitează ceva ce anterior era implicit: și anume că orice venerare adevărată este în ultimă instanță o implicare a cultului datorat lui Dumnezeu Însuși. Nu numai că venerarea-adorare și venerarea-cinstire sunt diferite: pentru Ioan ultima este implicită în prima. Pentru că orice fel de cinstire derivă de la Cel pe care îl adorăm („Singurul demn de închinare prin natură"): atât cinstirea autentică sau prețuirea celor care sunt prietenii Lui, sfinții, cât și cinstirea pe care o datorăm regilor și stăpânitorilor puși peste noi, și care nu depinde de valoarea lor intrinsecă, ci de locul lor în orânduirea providențială a lumii de către Dumnezeu (a se vedea *Imag.* III, 41). Venerarea este răspunsul nostru la *philanthropia* lui Dumnezeu, exprimată atât în providență, cât și în iubirea dumnezeiască manifestată în întrupare și răscumpărare: e o expresie a uimirii, mulțumirii, a nădejdii bazată pe nevoia de căință și mărturisire (*Imag.* III, 29–32), toate primind în cele din urmă sens de la adorarea-cult pe care o datorăm lui Dumnezeu singur (*Imag.* III, 28).

Mai amplă este analiza făcută de Ioan semnificației icoanei[52]. O icoană este „o asemănare, o paradigmă și o întipărire a ceva, care arată în sine ceea ce este reprezentat

[52] Despre teologia icoanei, a se vedea ŠPIDLÍK, 1989.

în ea"; nu este niciodată complet asemănătoare cu modelul, altfel ar exista identitate (*Imag.* III, 16). Scopul unei icoane este „manifestarea și arătarea a ceea ce este ascuns", ascuns pentru că este fie nevăzut, fie nu e prezent, sau în loc sau în timp: icoana ne conduce spre această realitate ascunsă (*Imag.* III, 17)[53]. Dar inima expunerii lui Ioan se rotește în jurul diferitelor sensuri ale cuvântului „icoană". El distinge șase sensuri, adăugând celor cinci înșirate în primul tratat modul în care omul este chip al lui Dumnezeu. Aceste șase sensuri sunt: mai întâi, chipul/icoana naturală, așa cum un fiu este un chip/icoana a tatălui său (și îndeosebi Fiul lui Dumnezeu este chipul/icoana lui Dumnezeu Tatăl); al doilea, icoanele sau paradigmele-modelele (sau predeterminările, cum le numește Dionisie) în Dumnezeu a tot ce urmează să fie; al treilea, omul creat după chipul/icoana lui Dumnezeu, manifestată în structura trinitară a sufletului ca minte/intelect, rațiune și duh, în voința liberă a omului și în stăpânirea omului asupra restului creației; al patrulea, sunt icoanele care folosesc forme trupești pentru a reprezenta lumea spirituală, necesare pentru oamenii compuși din trup și suflet, dacă e să-și formeze o noțiune despre ce e spiritual; al cincilea, sunt imaginile din Vechiul Testament care prefigurează realitățile Noului Testament — Rugul Aprins ca figură a fecioriei Maicii Domnului, sau apa ca figură a botezului; și în fine, al șaselea, sunt imaginile care reamintesc trecutul fie în formă scrisă, fie în picturi (*Imag.* III, 18–23).

Aceasta nu este tocmai o listă; e o evocare a multitudinii de moduri în care realitatea se face ecou al unei alte realități, de la Tatăl care îl închipuie/iconizează pe Fiul, iar Fiul pe Duhul în viața Sfintei Treimi, trecând prin modelele/icoanele creației și providenței, prin umanitatea ca un chip/o icoană a lui Dumnezeu, prin modul în care lumea văzută

[53] Cf. întregul context al ideii lui Maxim că Domnul devine un „tip și simbol al Lui Însuși", citat mai sus, n. 49.

își găsește realitatea ei în lumea spirituală și o închipuie/iconizează, prin chipurile/icoanele care adumbresc relația între Vechiul și Noul Testament, până la chipurile/icoanele care ne reamintesc de trecut „de stânca din care am fost tăiați" (cf. *Is* 51, 1). E un tablou al modurilor în care icoanele stabilesc relații între realități: în Dumnezeu, între Dumnezeu și ordinea providențială a universului, între Dumnezeu și realitatea lăuntrică a sufletului omenesc, între văzut și nevăzut, între trecut și viitor, prezent și trecut. În diferitele ei forme, icoana întotdeauna mediază, întotdeauna ține laolaltă în armonie. Imaginile în forma icoanelor pictate se potrivesc în acest model, într-un mod destul de umil. Dar a tăgădui icoana înseamnă a trăda întreagă țesătură de armonie și mediere bazată pe imaginea iconică. În inima a toate acestea e omul — chip al lui Dumnezeu: e umanitatea după chipul lui Dumnezeu, cum știm din antropologia lui Ioan din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, care este un microcosmos, o lume în mic, inelul de legătură al cosmosului. Această lume de semne a fost creată de Dumnezeu, Care a făcut primul icoane atunci când l-a creat pe om după chipul/icoana Lui și s-a arătat pe Sine Însuși în Vechiul Testament în teofanii care au luat formă de icoane: Adam auzind sunetul pașilor Domnului Dumnezeu umblând prin grădină în răcoarea zilei, Iacob luptându-se cu Dumnezeu, Moise văzând spatele lui Dumnezeu, Isaia văzându-L ca un om șezând pe tron, Daniel văzându-L asemenea unui om și ca un Fiu al Omului care vine la Cel vechi de zile (*Imag.* III, 26). Creându-l pe om după chipul/icoana Sa, El l-a creat ca să facă icoane. Ceea ce spune aici Ioan mi se pare bine rezumat în acest citat din artistul și poetul englez din Țara Galilor, David Jones:

„Un om nu poate doar să miroase roze (unele fiare pot face aceasta, pentru că lavanda, se spune, că este apreciată în Casa Leului), ci el poate și trebuie să rupă trandafiri și el poate spune despre roze cutare și cutare. Poate

face o ghirlandă din ele și poate să facă ulei din ele. Ceea ce este probabil *felul* de lucruri pe care e menit să le facă. Oricum nu e nimeni care să poată să o facă. Nici îngerii nu pot, nici fiarele. Nu e de mirare atunci că teologia privește trupul ca un bun unic. Fără trup: nici un sacrament. Numai îngeri singuri: nici un sacrament. Fiarele singure: nici un sacrament. Omul: sacrament la fiecare cotitură și la toate nivelurile «profanului» și «sacrului», în trivial și în profund, nu scapă de sacrament"[54].

Nici de imagine, icoană, ar adăuga Damaschinul (întrucât noțiunea de sacrament a lui David Jones include orice uz de icoană sau semn[55]).

Pentru această idee a unei lumi de realități care se reflectă reciproc, în care semne și imagini trasează relaționările lor și sunt mijloace prin care omul, care este și spiritual, și corporal, se mișcă prin realitatea materială pentru a sesiza realitatea nevăzută, spirituală, Ioan găsește o autoritate în scrierile lui Dionisie Areopagitul. Citatele din Areopagit stau în fruntea tuturor florilegiilor (deși probabil din cauză că Ioan, care acceptă pretenția lui Dionisie de a fi un ucenic al Apostolului Pavel, le ia drept mărturia lui cea mai veche). El citează de mai multe ori (deși nu-l include în florilegii) și un pasaj din a doua Cuvântare teologică a lui Grigorie din Nazianz, în care Grigorie spune că intelectul, obosit de încercarea de a trece dincolo de material, fie cade în idolatrie, fie tratează lucrurile materiale drept semne și simboluri care trimit dincolo de ele la Dumnezeu[56]. Această recunoaștere (poate mai degrabă șovăielnică) a condiției umane întrupate are și alte consecințe pentru Ioan.

---

[54] JONES, 1959, p. 166–167.

[55] Și Jones continuă observând: „dar de îndată ce pune o roză la butoniera lui, că e deja prins de un semn cu un ac, și e adânc încâlcit într-o rețea de semne dacă el trimite acea roză iubitei lui"; *ibid.*, p. 167.

[56] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 28, 13, 22 (GALLAY), citat la *Imag.* I, 11, 20–21; II, 5, 13–14; III, 21, 18–20.

Când am examinat prezentarea făcută progresului uman spre adevăr în primele capitole ale *Dialecticii*, am remarcat că Ioan respinge un platonism suprasimplificat și vede sufletul ca atingând realitatea transcendentă *prin* simțuri mai degrabă decât prin abandonarea lor[57]. Abordarea lui Ioan implică și o atitudine pozitivă față de imaginație, un lucru neobișnuit în tradiția ascetică bizantină și în tradiția platonică, căreia îi este îndatorată, pentru că imaginația este cea care primește imagini în mintea omenească (*Imag.* I, 11)[58]. Această apreciere a imaginației a rămas parte integrantă din teologia iconofilă. Într-una din scrisorile sale, Teodor Studitul include drept parte a apărării pe care o face icoanelor o apărare a imaginației. „Vorbind dionisian" (*Dionysiakos eipein*), zice el, prin imagini „urcăm spre contemplări intelectuale" și continuă:

> „imaginația este deci una din cele cinci facultăți ale sufletului și imaginația însăși pare să fie un fel de icoană/imagine; pentru că ambele sunt manifestări. Icoana/imaginea nu este așadar nefolositoare, deoarece e un ajutor al imaginației. Dacă imaginea ar fi nefolositoare, atunci imaginația care depinde de ea și coexistă cu ea, ar fi și mai nefolositoare; și dacă aceasta este nefolositoare, atunci la fel ar fi și facultățile care coexistă cu ea — simțurile, opinia, înțelegerea, mintea"[59].

În cele din urmă, atât pentru Ioan, cât și pentru Teodor, apărarea icoanelor implica o recunoaștere a integrității naturii umane întrupate.

---

[57] *Dial.* 1, și a se vedea comentariul mai sus în cap 4.

[58] PAYTON (1996) abia dacă observă aceasta într-un studiu dedicat înțelegerii cunoașterii omenești de către Damaschinul în argumentul său împotriva iconoclaștilor.

[59] TEODOR STUDITUL, *Ep.* 380, 167–173 (o traducere parafrazată în interesul inteligibilității). A se vedea și discuția lui Gervase Mathew despre rolul pe care îl are *phantasia* în teologia iconofilă (inclusiv o referire la pasajul din Teodor); MATHEW, 1963, p. 117–119.

Dar această înțelegere a întregului realității ca fiind constituită din semne și găsindu-și sensul în ele, stă atât la baza Întrupării, cât și își găsește expresia cea mai înaltă în adevărul Întrupării lui Dumnezeu Cuvântul care îmbrățișează viața și realitatea omenească. Așa cum am văzut, apelul la Întrupare în apărarea icoanelor este mult mai dezvoltat la Ioan decât la predecesorii sau contemporanii săi; este de asemenea o moștenire pe care el a lăsat-o întregii înțelegeri ulterioare a icoanei în teologia ortodoxă. Cele două aspecte ale apărării icoanelor de Ioan — rolul imaginilor și adevărul Întrupării — nu sunt lipsite de legătură. Când Dumnezeu S-a întrupat și, mai mult, când la Cina cea de Taină a dat ucenicilor Săi pâine și vin ca Trupul și Sângele Lui, „El S-a pus pe Sine Însuși în ordinea semnelor", pentru a folosi cuvintele lui Maurice de la Taille[60], pe care David Jones le-a folosit ca motto pentru culegerea sa de eseuri *Epoch and Artist*. Semnele și imaginile intră în legătură, și oamenii, ființe așezate la granița între diversele genuri de realitate — văzută și nevăzută, materială și spirituală — le pot interpreta. Că aceste semne au un sens, e pentru că Dumnezeu S-a așezat pe Sine Însuși la hotarul unde trăiesc oamenii — aruncând o punte între necreat și creat, deschizând astfel oamenilor destinul îndumnezeirii — restituind prin aceasta omului rolul de microcosmos, de inel de legătură al cosmosului, pe care el n-a reușit să-l împlinească. Această legătură intimă între semn, sacrament sau icoană, Întrupare și însăși posibilitatea înțelegerii omenești se află în inima apărării icoanelor de Ioan. Nu este o chestiune de teorie la nici un nivel: Întruparea înseamnă asumarea forțelor neadevărului și ale amăgirii brutale care amenință să fractureze toate relațiile până în punctul nonsensului. Imaginile, icoanele, dezvăluie lumea creației lui Dumnezeu, tărâmul îndumnezeit al sfinților, numai celor ce

[60] DE LA TAILLE, 1934, p. 212. Discuția lui de la Taille accentuează dimensiunea eclezială a unei astfel de folosiri umane a semnelor.

privesc cu ochii curați și inimile curate; iar această puritate a înțelegerii omenești este rodul unei simple deschideri față de darul și harul lui Dumnezeu care cer o viață de năzuință jertfelnică pentru a iubi. Apărarea icoanei, a imaginii, nu este o chestiune de pură estetică; ea se ocupă de păstrarea și facerea cu putință a unei lumi în care sensul este mijlocit de o iubire reconciliatoare.

d. Locul lui Ioan în teologia iconofilă

Apărarea icoanelor a venerării lor de către Ioan este deopotrivă amplă și fundamentală: ea face din icoană parte a țesăturii fundamentale a credinței creștine și susține că iconoclasmul este mai mult decât o obiecție față de o practică devoțională izolată, ci amenință să submineze creștinismul însuși. În această privință apărarea icoanelor și a venerării lor seamănă cu apărarea creștinismului de către Irineu împotriva gnosticismului sau cu apărarea dumnezeirii lui Hristos de Atanasie împotriva arienilor sau, pentru a veni mai aproape de timpul lui Ioan, cu apărarea integrității umanității lui Hristos de Maxim împotriva monoteliților: toți aceștia se opun ereziei nu ca unei erori incidentale, ci ca la ceva care subminează credința întreagă. Această accentuare a caracterului fundamental al venerării icoanelor continuă în Ortodoxia bizantină, dar nici unul din iconofilii ulteriori n-a mai plasat icoanele pe o canava teologică atât de vastă.

Faptul se datorează în parte modului în care s-a schimbat iconoclasmul însuși. Argumentul iconoclast s-a deplasat de la învinuirea crudă de idolatrie spre acuza mult mai subtilă de eroare hristologică: pictarea umanității lui Hristos ar atrage fie o separare a ei de divinitate (ceea ce implică nestorianism), fie o contopire a ei cu divinitatea Lui (ceea ce implică monofizitism)[61]. La aceasta iconofilii au răs-

[61] A se vedea Definiția Sinodului de la Hiereia; HENNEPHOF, 1969, p. 222–223.

puns cu propriile lor subtilități, mai ales cu precizarea că într-o icoană nu este pictată o abstracțiune, ca, de exemplu, natura umană sau divină, ci realitatea concretă a persoanei sau ipostasei (*hypostasis*): o idee profundă care a influențat însuși modul în care a fost percepută o icoană[62]. Aceste subtilități înrădăcinate în hristologie trec dincolo de orice găsim în apărarea icoanelor de către Ioan. O altă caracteristică a teologiei iconofile ulterioare: clarificarea naturii venerării, dezvoltată folosind categoria aristotelică a relației (*schesis*), nu este poate atât de originală[63]. E adevărat (și poate surprinzător, dată fiind cunoașterea logicii de Ioan) că termenul „venerare relațională" — venerarea dată la ceva în virtutea relației acestui cu altceva — ca opus venerării absolute, oferită obiectului venerat, nu se găsește la Ioan. Dar ideea că orice venerare, afară de venerarea oferită lui Dumnezeu, este relațională față de cea oferită în chip natural lui Dumnezeu, este expusă cu oarecare claritate în al treilea tratat al lui Ioan, deși fără folosirea termenului „relație" (*Imag.* III, 41).

Apărarea uzului creștin al icoanelor nu s-a restrâns însă la Bizanț. În Palestina presiunea asupra creștinilor pe tema folosirii de icoane a crescut odată cu trecerea anilor stăpânirii islamice (am remarcat deja avântul iconoclasmului palestinian local din anii '20 ai secolului VIII). La mai puțin de un secol după ce Ioan scria primul său tratat în apărarea icoanelor, probabil în primul deceniu a secolului IX, un arab creștin, Teodor Abū Qurrah, episcop al Ḥarranului, scria

---

[62] A se vedea TEODOR STUDITUL, *Antirr.* 3, 1, 15–21 (PG 99, 396C–400C). Contrastul acut între apărarea icoanelor de Ioan Damaschinul, întemeiată pe sfințenia materiei, și apărarea lui Teodor Studitul bazată pe faptul că icoana zugrăvește persoana, a fost una din principalele puncte controversate ale cărții lui Christoph von Schönborn despre icoana lui Hristos (SCHÖNBORN, 1976), modificat ulterior în SCHÖNBORN, 1982, recunoaște că apărarea lui Teodor este prefigurată în Ioan.

[63] Acesta este un element-cheie în ceea ce Alexander numea teoria „scolastică" icoanelor caracteristică teologiei iconofile ulterioare: ALEXANDER, 1958, p. 189–213.

și el în apărarea practicii creștine a venerării icoanelor[64]. L-am întâlnit deja pe Teodor Abū Qurrah în legătură cu viziunea lui Ioan despre islam, pentru că una din lucrările lui Teodor pretinde să conțină învățătura orală a lui Ioan despre islam. Amândoi bărbații sunt asociați cu marea mănăstire a Sfântului Sava din deșertul Iudeii, deși mărturia pentru faptul că Teodor a fost monah aici este mai puternică decât pentru Ioan[65]. Teodor nici nu l-ar fi putut cunoaște, chiar dacă Ioan ar fi fost monah acolo, întrucât el s-a născut cam pe când Ioan murea. Cu toate acestea, Teodor a fost în mare parte un moștenitor intelectual al lui Ioan. În credința lor, ei au fost una — ca și Ioan, Teodor a fost un chalcedonian în hristologie —, dar situația în care și-au trăit credința a fost diferită. În timp ce Ioan era în mod limpede un cleric bizantin, Teodor a fost la fel de limpede un supus al califului musulman; în timp ce limba teologică a lui Ioan este greaca (deși cu certitudine cunoștea araba și putea traduce din *Coran* în greceşte), limba teologică a lui Teodor era araba (deși știa cu siguranță greaca și a tradus poate lucrări teologice, și chiar filozofice, greceşti în arabă)[66].

Aceste asemănări și diferențe se manifestă atunci când comparăm apărările pe care le oferă venerării icoanelor. Toate argumentele lui Teodor se găsesc la Ioan, sau sunt dezvoltări ale acestora. Dar focalizarea este mai restrânsă. Abordarea lui Teodor este mai apropiată de cea a tratatului al doilea al lui Ioan, cu accentul său pe argumente din Vechiul Testament, argumente care adesea au o coloratură anti-iudaică[67]. Nu e mai nimic despre natura icoanei și extrem de puțin din principiul lui Ioan că oamenii sunt făcuți

[64] GRIFFITH, 1997, p. 21. (GRIFFITH, 1997, p. 1–28 dă o biografie a lui Teodor Abū Qurrah și face o introducere a lucrării acestuia de apărare a icoanelor.)

[65] *Ibid.*, p. 12–15.

[66] *Ibid.*, p. 15–16.

[67] În ciuda lui GRIFFITH (1997, p. 26), nu mi se pare că antiiudaismul lui Teodor este „considerabil mai intens" în comparație cu cel al lui Ioan.

după chipul lui Dumnezeu (capitolul 21 răspunde obiecției că, dacă venerăm icoanele, trebuie să venerăm oameni; Teodor răspunde că chipul se manifestă numai în oameni — adică sfinții — pe care trebuie să-i venerăm); chiar argumentul care pleacă de la Întrupare este răsturnat; plecând de la faptul că e un principiu pe care se bazează facerea de icoane, Teodor răspunde că creștinii nu trebuie să abandoneze venerarea icoanelor din cauza ridiculizării lor de alții, pentru că însăși Întruparea nu atrage mai puțin ridicol (capitolul 2). Există de asemenea dovezi ale influenței a altor scrieri ale lui Ioan asupra lui Teodor: de exemplu, ceva din aceeași ambivalență față de minuni pe care o găsim la Ioan (cf. capitolul 6 cu *Expos.* 3; capitolul 16 adoptă un curs mai degrabă diferit). Dar contextul argumentelor lui Teodor pare destul de diferit. Ioan apără un articol de credință; Teodor răspunde problemelor cu care se confruntau într-o țară islamică creștinii care vor să-și continue actul tradițional și public al venerării icoanelor (a se vedea în special capitolul 2). Mai mult, folosind araba, natura argumentării lui Teodor este subtil alterată. Nu e vorba atât de mult de referirile din timp în timp la *Coran* (deși astfel de referiri există), cât de adoptarea de către el a stilului de argumentare al contemporanilor săi vorbitori de arabă. Un exemplu apare în explicarea dată de el la ceea ce se înțelege prin venerare sau prosternare (capitolul 11), unde, așa cum arată Sidney Griffith, Teodor preia un element din explicarea musulmană a ceea ce este implicat în forma rituală a prosternării, *șalāt:* importanța acordată intenției ca parte a actului prosternării. În altă parte el îi apără pe creștini care, în ochii musulmanilor, „adaugă" la actul prosternării sărutarea sau atingerea icoanei (capitolul 11, p. 59). Îi apără de asemenea pe creștini împotriva a ceea ce avea să devină obiecția islamică fundamentală la facerea de icoane, bazată pe spusa profetului că în ziua învierii celor care fac chipuri li se va cere să sufle viață în ele (capitolul 10). Dar dincolo de toate aceste detalii, izbește modul în care metoda de argumen-

tare a lui Teodor se conformează tradițiilor musulmanei *kalām*, îndeosebi modul în care prezentarea sa ia totdeauna forma disputei cu un adversar (mai degrabă decât o expunere sistematică, pe care o folosește de asemenea) și adresează o serie de teze în forme de obiecții sau întrebări. Exprimându-și argumentarea teologică în arabă, Teodor s-a aflat în situația de a asuma forma predominantă a argumentării teologice arabe, de care se servea islamul, chiar dacă credința sa era diferită de cea îmbrățișată de teologii musulmani.

Apărarea icoanelor și a venerării lor de către Ioan a rămas unică și în contextul mai larg al receptării ei teologice. Nu poate exista vreo îndoială că Teodor a cunoscut tratatele lui Ioan (și mai mult), deși propriile lui argumente operează pe un front mult mai îngust. Cazul diferă de cel al succesorilor bizantini ai lui Ioan din cea de-a doua fază a iconoclasmului bizantin. Aici există o considerabilă îndoială cu privire la extensiunea cunoașterii argumentelor lui Ioan. Deși putem bănui că, și dacă ar fi cunoscut mai în detaliu opera lui Ioan, ea ar fi avut un efect redus asupra folosirii ei, întrucât acum chestiunile erau definite în mod diferit. Poate că abia acum forța reală a argumentelor lui Ioan Damaschinul își găsește recunoașterea pe care o merită.

8

Chrysorrhoas („râul de aur"): Ioan Predicatorul

Apărarea icoanelor de către Ioan împotriva iconoclaștilor a fost, cum am văzut, mai mult decât o simplă apărarea venerării icoanelor. Ea a fost, mai amplu, o apărare a locului imaginilor în teologia creștină. Am observat anterior, în discuția învățăturii lui Ioan despre Dumnezeu, accentul pe care-l pune pe natura de necuprins și de negrăit a lui Dumnezeu. Imagini și apofatism sunt complementare. Dionisie Areopagitul spune că „Dumnezeu e cunoscut în toate și în afară de toate": totul Îl arată, totul poate fi o imagine/icoană a Lui, dar El transcende totul. Așa cum spune filozoful grec contemporan Christos Yannaras: „Atitudinea apofatică conduce teologia creștină să folosească pentru interpretarea dogmelor mai mult limbajul poeziei și al icoanelor, decât limbajul logicii convenționale și al conceptelor schematice"[1]. Ioan Damaschinul folosește mai degrabă în mod egal *atât* limbajul poeziei și imaginilor, *cât și* limbajul logicii convenționale și al conceptelor schematice. Am văzut deja ceva din modul în care folosește Ioan imaginile și retorica în teologie (de exemplu, în primul capitol al *Dialecticii* și în capitolul 90 din *Expos.* despre Scriptură, care urmează, poate semnificativ, îndată după capitolul despre icoane); am întrezărit modul în care Ioan

[1] YANNARAS, 1991, p. 17.

poate folosi „limbajul logicii convenționale și al conceptelor schematice", în așa fel încât să producă un fel de poezie abstractă și antrenantă (de exemplu, primul paragraf din *Expos.* 8, despre Treime). Dar Ioan își exprimă credința în imagini mai presus de toate în omiliile sale (sau în câteva din ele) și în poezia sa liturgică, deși, cum vom vedea, aceasta nu se face pe seama unei terminologii conceptuale precise; cele două forme de exprimare se completează mai degrabă una pe alta. Faptul a fost recunoscut mai demult. În monografia lui despre metoda teologică a lui Ioan Damaschinul, Basil Studer remarca astfel că „nu numai cântările lui, ci și predicile lui, îndeosebi cele la sărbătorile Schimbării la Față și Adormirii Maicii Domnului, dau o mărturie elocventă despre puterile sale poetice, chiar dacă există modele pentru aceste predici"[2].

În acest capitol ne vom îndrepta privirea mai întâi asupra naturii predicii lui Ioan, după care vom urma sugestiile date de Studer și vom privi ceva mai îndeaproape omiliile sale la Schimbarea la Față și la Adormirea Maicii Domnului.

a. Natura predicii lui Ioan

Din referirile la Ioan Damaschinul ale *Cronicii* lui Teofan este limpede că pe timpul său Ioan dobândise o considerabilă reputație ca predicator. Întâi de toate, Teofan îl numește întotdeauna pe Ioan *Chrysorrhoas* și explică acest epitet („râu pe care curge aur") ca referindu-se la faima sa de predicator (același epitet e folosit ca o variantă a mai uzualului *Chrysostomos* pentru Ioan Hrisostom însuși)[3]. Apoi Teofan menționează că Ioan a ținut elogii pentru Petru al Maiumei, care a fost martirizat în 743 pentru faptul de a-l

[2] STUDER, 1956, p. 15.

[3] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6221 (DE BOOR, p. 408; MANGO/SCOTT, p. 565); 6234 (DE BOOR, p. 417; MANGO/SCOTT, p. 578); 6245 (DE BOOR, p. 428; MANGO/SCOTT, p. 592). Pentru folosirea cuvântului *chrysorrhoas*, a se vedea LAMPE, 1961, p. 1535.

fi blestemat pe Muhammad[4]. Acest accent pus pe recunoașterea lui Ioan ca predicator poate părea surprinzător, pentru că relativ puține din omiliile lui au ajuns până la noi. Chiar și o privire fugară asupra descrierii celor peste 400 de manuscrise folosite de Kotter pentru ediția sa[5] relevă că omiliile Damaschinului n-au fost transmise ca o colecție, ci individual sau în grupuri mici (chiar cele trei omilii la Adormire, care în mod limpede sunt legate între ele, au fost adeseori copiate separat), adeseori într-un singur manuscris (de ex., un menologion) destinat uzului liturgic. Așa cum vom vedea, toate omiliile lui Ioan au fost ținute într-un context liturgic specific; și se pare că ele au fost păstrate pentru a le da posibilitatea de a continua să-și îndeplinească această funcție. În ciuda impresiei date de Teofan însă, Ioan nu pare să fi fost considerat de posteritate un predicator suficient de mare pentru ca omiliile sale să fi fost conservate ca o colecție; pe cât se pare, ele au fost prețuite individual pentru uzul lor liturgic și au fost păstrate anume în acest scop.

Înainte de a privi la omiliile lui Ioan, va trebui să încercăm să-l plasăm în istoria predicii creștine[6]. Mărturiile primelor cinci sau șase secole ale creștinismului arată limpede importanța pe care creștinii o acordau predicii. În Evanghelii slujirea lui Iisus e prezentată ca o slujire de propovăduire și tămăduire, imagine similară a misiunii apostolice reieșind din *Faptele Apostolilor*. Aici îi vedem pe Apostoli predicând în sinagogi și în adunări specific creștine, ca și în locuri publice. Iustin Martirul arată limpede că la jumătatea secolului II cel care prezida sinaxa euharistică predica după citirea din profeți și apostoli[7]. Lucrările Părinților dau mărturie despre importanța predicii.

---

[4] TEOFAN, *Chron.* A.M. 6234 (DE BOOR, p. 417; MANGO/SCOTT, p. 577–578).

[5] KOTTER V, p. 3–55.

[6] A se vedea comunicările adunate de CUNNINGHAM/ALLEN, 1998.

[7] IUSTIN MARTIRUL, *I Apol.* 67, 4 (BLUNT, p. 100).

În secolul III Origen, deși doar prezbiter, predica intens, și multe din omiliile sale au supraviețuit. Din secolele IV și V ni s-au păstrat multe omilii creștine, atât omilii obișnuite la duminici, și chiar în zile de peste săptămână, cât și omilii speciale pentru sfințiri (cea mai veche existentă e poate omilia lui Eusebiu la sfințirea noii bazilici dn Tyr construită după încheierea marii persecuții, păstrată în *Istoria* sa *bisericească* X, 4), pentru zilele sfinților (îndeosebi la mutarea osemintelor lor) și cele predicate catehumenilor (mai ales cele ale lui Chiril al Ierusalimului, Ambrozie, Ioan Hrisostom și Teodor al Mopsuestiei). În multe cazuri, omiliile constituie principalul gen în care Părinții și-au exprimat teologia; acesta e cazul lui Ioan Hrisostom (care aproape că n-a mai compus nimic altceva), Augustin (ale cărui omilii existente sunt mai voluminoase în corpusul său decât tratatele sale mult mai bine cunoscute) și Grigorie din Nazianz (ale cărui versuri rivalizează însă în cantitate cu omiliile lui). Mulți din marii predicatori patristici aveau o pregătire superioară ca retori laici și și-au adus instrucția clasică și în acest nou gen. Este limpede că era normal ca astfel de omilii să fie ținute *ex tempore*, deși textele care au supraviețuit sunt de obicei pregătite pentru publicare de autorii lor din versiuni stenografiate luate cu prilejul ținerii lor.

Cu timpul, omiliile par să fi devenit mai formalizate (deși se poate pur și simplu ca omiliile de fiecare zi din secolele ulterioare să nu fi fost păstrate, importanța lor pălind înaintea marilor omilii ca acelea ale lui Hrisostom și Grigorie din Nazianz; surprinde faptul că omiliile ulterioare care au supraviețuit tind să fie pentru zilele de sărbători și ale sfinților introduse după epoca marilor predicatori patristici). Sfârșitul secolului V și începutul secolului VI a văzut introducerea condacului, o predică în versuri puțin probabil să fi fost ținută *ex tempore*. Odată compus, condacul era repetat anual cu prilejul sărbătorii pentru care fusese pregătit. Predicile ulterioare, ca acelea ale lui Ioan,

par să fi fost compuse într-un stil poetic înalt[8] şi păstrate pentru o folosire liturgică repetată. O astfel de formalizare a omiliei în lumea bizantină, care a transformat-o dintr-o compunere liberă într-un text liturgic sau cvasi-liturgic, îşi găseşte confirmarea istorică ulterioară în opoziţia pe care sfântul cipriot din secolul XI, Neofit din Paphos, a întâmpinat-o când a îndrăznit să predice cu propriile lui cuvinte[9].

Ce omilii ale lui Ioan avem acum? Volumul 5 al ediţiei lui Kotter tipăreşte sub titlul „opera homiletica et hagiographica" cincisprezece piese, dintre care cinci le consideră având o autenticitate îndoielnică. Am avea aşadar următoarele zece omilii autentice: o omilie la smochinul neroditor şi parabola viei, o omilie la Sâmbăta Mare, la pătimirea marelui martir Artemie, o laudă a Sfintei martire Varvara, o omilie la Naşterea Domnului, o laudă a Sfântului Ioan Hrisostom, o omilie la Schimbarea la Faţă a Domnului nostru Iisus Hristos şi trei omilii la Adormirea Mariei, Maica Domnului. (Obiecţiile lui Kotter la omilia despre Naşterea Maicii Domnului, inclusă de P. Voulet[10] şi P. Nellas[11] în ediţiile omiliilor mariale ale lui Ioan, nu mi se par întru totul convingătoare.)

Toate aceste omilii s-au păstrat în greacă şi au fost probabil ţinute în greacă. Dar din ceea ce s-a putut întrezări din viaţa Damaschinului, e aproape sigur că el vorbea atât limba arabă, cât şi limba greacă. Aceasta ridică interesanta chestiune dacă Ioan a predicat vreodată în arabă[12]. Dacă a făcut-o, astfel de omilii nu s-au păstrat şi impresia pe care o dă Ioan în toate lucrările lui care ni s-au păstrat e aceea a unui cleric bizantin — deşi un cleric bizantin cu o cunoaş-

---

[8] De ex., cele ale lui Andrei Cretanul, despre care a se vedea articolul lui Cunningham din CUNNINGHAM/ALLEN, 1998, p. 267–293.

[9] A se vedea ENGLEZAKIS, 1995, p. 111.

[10] VOULET, 1961.

[11] NELLAS, 1995.

[12] Pentru Ioan în traducere arabă, a se vedea NASRALLAH/HADDAD, 1996, p. 152–155.

tere autentică a islamului. Dacă Ioan s-a folosit vreodată de limba arabă, fie în omilii, fie în tratate mai formale, e greu de înțeles de ce ele nu s-au păstrat, întrucât, cum am văzut deja, la câteva decenii de la moartea lui asistăm deja la începuturile creștinismului arab în Palestina.

În omiliile însele cu greu există vreo dovadă despre unde anume au fost ținute, afară de ce poate fi întrezărit din natura publicului și nu sunt mai multe dovezi nici despre când anume au fost rostite, afară de reperele timpului liturgic. Am remarcat deja că în omilia a doua la Adormirea Maicii Domnului Ioan sugerează că e un om bătrân[13]. Dar aceasta nu ne ajută să precizăm vreo succesiune istorică în omilii, pentru că dacă Ioan s-a născut atunci când crede Kotter că s-a născut, în 650[14], ca monah, el a fost întotdeauna un om bătrân; dacă e luată o pentru nașterea lui dată mai plauzibilă (să zicem 675), aceasta tot ar însemna că el a fost un om bătrân mare parte din viața lui monahală. Unele remarci în omilii care ar putea fi luate ca dovadă a opoziției față de iconoclasm (a se vedea mai jos) pot însemna că omiliile sunt mai târzii decât 726 sau 730, deși această concluzie nu este în nici un caz sigură.

Dacă Ioan a fost într-adevăr un ieromonah în Palestina, atunci se poate presupune că aceste omilii au fost ținute ca partea ciclului de slujbe monahal. Această presupunere ia drept bun un lucru pentru care am dori răspunsuri mai concrete. Cine anume predica la slujbe în mănăstirile din secolul VIII în general, și în cele din Palestina în special? Avem dovezi atât anterioare, cât și ulterioare, că predica și cateheza monahală făceau parte din datoriile egumenului (de ex., Dorotei din Gaza în secolul VI și Teodor Studitul la sfârșitul secolului VIII și începutul secolului IX), dar nu există nici o dovadă că Ioan ar fi fost egumen. Am putea crede că predicarea era atribuită monahilor (în special iero-

[13] *Dorm.* II, 1, 30 sq; menționat mai sus în cap. 1.
[14] Astfel KOTTER, 1988, p. 127.

monahi) bine instruiți în aceasta, dar nu cunosc nici o dovadă relevantă. Epitetul lui Ioan de *chrysorrhoas* sugerează că era foarte prețuit ca predicator, deși omilia la Nașterea Domnului cel puțin sugerează că Ioan nu se consuma întotdeauna pe măsura așteptărilor, afară numai dacă monahii palestinieni din secolul VIII aveau gusturi omiletice foarte originale.

Unul din aspectele cele mai stranii ale omiliilor lui Ioan este modul în care acesta încorporează uneori extrase destul de substanțiale din alte surse literare (inclusiv din alte scrieri ale lui însuși). Din aceasta s-ar părea că Ioan își scria omiliile dinainte și le citea cu glas tare (dacă aceasta era o practică ciudată, nu avem nici o dovadă să judecăm, dar am putea crede că e neobișnuită; ea este cu siguranță contrară practicii retorice tradiționale). Dar această practică ridică alte întrebări. Omiliile la Nașterea Domnului și la Sfântul Artemie împărtășesc ciudățenia încorporării de pasaje întregi din opere literare. Prima are un lung pasaj luat dintr-„o convorbire religioasă la curtea Sasanidă"[15] de la sfârșitul secolului VI și se încheie cu o recitare din *Judecători* 19 citit în întregime ca ilustrare a plânsului Rahelei pentru copiii ei (cf. *Mt* 2, 18); ea începe cu un pasaj de laudă a primăverii care pare să prelucreze teme dintr-o omilie fals atribuită lui Hrisostom și din omilia 44 a lui Grigorie din Nazianz („Despre Duminica Nouă", Duminica de după Paște). Omilia despre Sfântul Artemie este explicit compilată din diferiți istorici bisericești: Ioan îi înșiră pe Eusebiu, Socrate, Filostorg, Teodoret și adaugă că i-a folosit pe „mulți alții" (*Artem.* 4). Pasajele din Filostorg au un considerabil interes fiindcă includ o relatare a încercării lui Iulian Apostatul de a-i ajuta pe iudei să reclădească Ierusalimul, tentativă dejucată de un cutremur și un „foc plecat din temelii" (*Artem.* 68). Această omilie este și una excepțional de lungă: cu toate că ea conține indicii că a fost rostită, după

[15] BRATKE, 1899.

felul în care se adresează publicului (*Artem.* 68). Toate omiliile, îndeosebi în pasaje de expunere teologică, se inspiră din tratatele teologice ale Damaschinului, îndeosebi din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Situația omiliilor la Nașterea Domnului și la Sfântul Artemie este limpede una specială, ele prezentându-se drept niște piese foarte literare. În cazul celei din urmă, ar putea fi avansată o explicație în sensul că, deși la origine ea a fost ținută ca omilie, ceea ce avem acum e mai mult un tratat hagiografic despre Sfântul Artemie compus de cineva cu înclinații de erudit, care a folosit oportunitatea de a oferi o relatare a „epocii" sfântului dintr-un larg spectru de izvoare. Că Ioan a avut înclinații de erudit este incontestabil, și că ținea la prezentarea cu acurateță a izvoarelor sunt un aspect al atitudinii lui Ioan față de tradiție pe care l-am remarcat deja[16]. Nu pot să mă gândesc însă la vreo justificare similară pentru omilia la Nașterea Domnului.

Despre folosirea *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* în secțiunile dogmatice ale omiliilor, asupra căreia Kotter atrage atenția în aparatul său critic, pot fi făcute două remarci. Întâi, ceea ce izbește în aceste secțiuni nu este citarea cuvânt cu cuvânt (care este rară), ci mai degrabă urmărirea unei linii de gândire exact paralelă cu ceea ce găsim în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, cu aceleași citate scripturistice și patristice. Un bun exemplu este *Sabbat.* 12, pentru care Kotter ne trimite la *Expos.* 50, 17–36. Ambele pasaje expun unirea Divinității desăvârșite și a umanității desăvârșite în Întrupare și există o mulțime de paralele. Dar lucrul cel mai izbitor este modul în care sunt folosite aceleași două citate — *Coloseni* 2, 9 și faimoasa propoziție din Grigorie din Nazianz, *Ep.* 101 („ceea ce nu e asumat nu este vindecat"). Că Ioan reamintește propriul său mod clasic de tratare în relatarea sumară pe care o dă în omilia sa nu este poate o surpriză. Dar un al doilea punct pe care

[16] A se vedea mai sus, îndeosebi despre *Expos.*

aş vreau să-l fac priveşte natura *Expunerii exacte a credinţei ortodoxe* înseşi, precum şi remarca sardonică a lui Lionel Wickham citată într-un capitol anterior potrivit căruia „despre teologia patristică se poate spune că aspiră la condiţia de florilegiu şi ea şi-a atins scopul în ultimul ei reprezentant, Ioan Damaschinul, a cărui *De Fide Orthodoxa* e un mozaic de citate"[17]. Tocmai pentru că e un mozaic de citate ne-am putea foarte bine aştepta ca Ioan să-şi aducă aminte ceea ce a găsit memorabil şi să aibă un ecou la ceea ce a spus în *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe* atunci când acoperă acelaşi teren în omiliile sale.

Până acum am abordat omiliile lui Ioan din perspectiva lui Ioan însuşi şi viaţa lui ca ieromonah în Palestina, unde se presupune că le-a ţinut. Dar ne spun omiliile şi ceva despre cei cărora el le-a predicat, sau despre preocupările lor? Uneori el se adresează comunităţii lui în termeni care s-ar putea aplica oricăror creştini: de exemplu, în limbajul care sună biblic ca „fraţi care au primit numele credinţei şi sunt socotiţi vrednici de a fi chemaţi şi de a fi popor al lui Hristos" (*Ficus* 6, 1); ca „dorită mireasă a lui Hristos" (*ibid.* 7, 1) şi ca „turma dumnezeiască şi sfântă a marelui Păstor, Preot şi Victimă, popor ales şi preoţie împărătească" (*Sabbat.* 36, 3). Uneori el foloseşte un limbaj care sugerează ceva mai mult decât o „comunitate" formal monahală „comunitate iubită de Dumnezeu" (*Transfig.* I, 1; cf. *Dorm.* III, 1, 5); „comunitate care ascultă cu dragoste cuvintele lui Dumnezeu" (*Dorm.* II, 1, 18), „iubiţi părinţi şi fraţi" (*Dorm.* I, 4, 1; II, 18, 1), „păstori preabuni şi foarte dragi lui Dumnezeu" (*Dorm.* II, 1, 9), care poate să includă şi monahi care vizitau mănăstirea pentru marele praznic al Adormirii Maicii Domnului. Dar toate acestea ne spun nu mai multe decât ne-am aştepta.

Am putea spera să spicuim ceva despre natura publicului din genul de polemică în care se complace, poate chiar

[17] În LAGA *ET AL.*, 1985, p. 117.

mai multe din felul în care interpretează Scriptura și din genul de concluzii morale pe care le scoate. În ce privește polemica, mi se pare că există relativ puțină directă. Istorisirea despre evreul care a încercat să atingă sicriul Maicii Domnului (*Dorm.* II, 13) face parte din relatarea tradițională: era polemică în contextul ei original și e polemică și la Ioan. Relatarea încercării de reconstruire a templului din omilia la Sfântul Artemie este și ea o polemică antiiudaică (*Artem.* 68), ca și exegeza făcută de Ioan parabolei viei în omilia la Sâmbăta Mare (*Sabbat.* 4 sq). Expunerile făcute de Ioan învățăturii creștine, îndeosebi învățăturii despre Treime și Întrupare, demarcă limpede învățătura ortodoxă de erezie, dar nu par să fie deosebit de polemice. Există o polemică împotriva apolinarismului (echivalat cu monotelismul?) în omilia la smochin (*Ficus* 1, 38 sq), iar origenismul este explicit condamnat în omilia la Sâmbăta Mare (*Sabbat.* 6, 5–7). S-ar putea spune că tratarea mult mai extinsă a ereziei monotelismului din această omilie (*Sabbat.* 17) arată că aceasta era iarăși o erezie vie în timpul lui Ioan (cum a și fost); dar ea nu este polemică ca pasionanta polemică a lui Maxim împotriva monoteliților în *opusculele* sale hristologice. Sunt puține locuri unde cred că Ioan este conștient de obiecții musulmane față de creștinism și gata să le contreze, chiar indirect. De două ori el apără creștinismul împotriva acuzei de idolatrie, arătând că, cinstind-o pe Maria ca Maică a Domnului, noi n-o venerăm ca pe o „zeiță" (*Barb.* 4 și *Dorm.* II, 15). În omilia la Sâmbăta Mare citim mai interesant: „Oricine spune că Hristos a fost un sclav, ne închidem urechile noastre față de el... și vom purta reproșul său ca pe o diademă de slavă" (*Sabbat.* 37, 2–5). Iisus e privit de musulmani drept un bun musulman, adică sclav al lui Dumnezeu (a se vedea, de ex., *Coranul* 4, 172). Mă întreb dacă aceasta este ceea ce are Ioan în minte aici: o erezie adopțianistă mai tradițională vedea în Iisus un om, nu un sclav, și aici cuvintele lui Ioan mi se pare că au în vedere o situație actuală în care creștinii au-

zeau că Iisus e numit (pentru ei e o blasfemie) un sclav. Sunt de asemenea multe locuri în omilii unde s-ar putea crede că este o polemică implicită împotriva iconoclaștilor, de ex., *Nativ. D.* 11, 8–15, unde magii își fac un tablou cu pruncul Iisus și mama Lui, și *Artem.* 57, 17–27, unde se face o mențiune la statuia lui Hristos ridicată de femeia cu scurgerea de sânge la Paneas, sau Cezareea Philippi, și chipurile distrusă de eleniștii sub Iulian, ceea ce devenise parte din arsenalul anti-iconoclast (cf. *Imag.* III, 68).

Ioan este amator de citate din Scriptură și să explice dificultăți. Explicațiile lui sunt adeseori ingenioase. Ne întrebăm uneori dacă Ioan era destul de conștient de diferența între omilie și tratat. Pare să ia drept garantat un public cultivat teologic, care putea sesiza aluziile lui nu numai la Scriptură, ci și la Părinți. Adeseori exprimă idei teologice destul de importante, chiar dacă nu le dezvoltă.

Există dialoguri inventate și în hagiografii, și în omilia la Nașterea Domnului, dar în toate cazurile de acest fel Ioan reproduce sursele lui, nu le compune el însuși. Omiliile lui Ioan vor fi fost destul de înțelese pentru un public cultivat teologic, deși nu sunt sigur ce-ar făcut acesta cu lungul citat din *Judecători* din omilia la Nașterea Domnului, ca și lunga lecție de istorie în contextul căreia e pusă istoria lui Artemie.

Cât privește concluziile morale pe care le trage Ioan, ele sunt foarte generale, deși adesea foarte emoționante. De exemplu, la sfârșitul omiliei la smochin, după adresarea comunității lui ca „dorită mireasă a lui Hristos", el continuă: „Dorește-L în chip vrednic pe Cel ce te dorește. Deschide-ți în întregime cămara inimii tale, ca să poată locui în întregime în tine Hristos împreună cu Tatăl și cu Duhul" (*Ficus* 7, 2 sq). Mi se pare că Ioan scoate un răspuns de la comunitatea lui prezentând tainele credinței ca puternic atractive. El este în stare să-și argumenteze „doctrinar" ideea, ca atunci când în aceeași omilie pledează pentru necesitatea credinței și a faptelor bune (*Ficus* 6). Toate

acestea presupun din nou un public cultivat teologic, deși nu unul specific monahal.

Chestiuni de gen și retorică ne-am putea aștepta să dezvăluie ceva fie despre predicator, fie despre public, fie despre amândoi, dar există comparativ puține lucruri și nu sunt sigur că se dezvăluie mai multe lucruri decât am putea bănui. În ce privește genul, omiliile la Sfânta Varvara și la Sfântul Ioan Hrisostom sunt ambele descrise drept *enkomia*, ceea ce și sunt; omilia la Sfântul Artemie e descrisă drept *hypomnema;* iar restul sunt numite *logia* — cuvântări (exceptând *Dorm.* II, care în cele mai multe manuscrise nu este descrisă deloc). Din cele descrise drept *logoi*, omiliile la smochin și la Sâmbăta Mare sunt în principal omilii exegetice, deși conțin expuneri teologice, adeseori în formă de encomioane (de ex., *Ficus* 1, un encomion al Cuvântului care l-a pus în mișcare pe Ioan să vorbească și care conține o scurtă expunere a Creației–Căderii–Mântuirii prin Întrupare, sau *Sabbat.* 2, un encomion al revelației, și *Sabbat.* 5, un encomion al creației); omilia la Schimbarea la Față are o combinație similară de exegeză și encomioane teologice; *Dorm.* III și părți din celelalte omilii la Adormirea Maicii Domnului iau și ele forma de encomioane.

Toate omiliile lui Ioan au o structură retorică convențională, oricare ar fi conținutul lor. Ele încep cu o *captatio benevolentiae*, în care un *topos* comun e imposibilitatea de exprimare a tainelor dumnezeiești în limbaj omenesc și se încheie cu o doxologie. Ioan este familiar și folosește efectiv procedee retorice cum sunt antiteza, anafora, homeoteleutonul, apostrofa și prosopopeea. El este îndrăgostit îndeosebi de anaforă, pe care o folosește de obicei ca un mod de a scoate semnificația doctrinară a evenimentului celebrat liturgic și folosește mult un fel de antiteză ritmică (adesea încorporând anafora), pe care o folosește pentru a mări efectul în pasajele de expunere teologică, îndeosebi despre întrupare și mariologie, care se pretează foarte ușor la o astfel de tratare antitetică. Dar toate acestea mi se par

un loc comun în omiliile patristice, chiar dacă Ioan e capabil să folosească astfel de procedee într-un mod foarte eficient.

Lucrul cel mai relevant însă despre omiliile lui Ioan — care, cum relevă tradiția manuscrisă, e motivul pentru care au fost păstrate — e că toate sunt în legătură cu timpul liturgic: toate omiliile existente ale Damaschinului au fost predicate cu diverse ocazii liturgice. Trei din omilii sunt expuneri (sau conțin expuneri) ale Evangheliilor liturgice. Omilia la smochin sau parabola viei comentează *Matei* 21, 18–22, 14, Evanghelia utreniei din Lunea Săptămânii Mari, omilia la Sâmbăta Mare comentează *Matei* 27, 62–66, Evanghelia utreniei din Sâmbăta Mare[18]. Omilia la Schimbarea la Față nu se limitată la Evangheliile liturgice ale praznicului (*Mt* 17, 1–9 la Liturghie, *Lc* 9, 28–36 la utrenie)[19], ci comentează și relatarea lui Marcu, precum și diferențele între toate acestea trei, mai ales dacă Schimbarea la Față are loc după șase sau opt zile (*Mt* 17, 1 și *Mc* 9, 2 în contrast cu *Lc* 9, 28; *Transfig.* 8). Aceasta ridică chestiunea interesantă a timpului când avea loc în mod normal predica. Sunt desigur dovezi că, și în afara unui context monahal, existau omilii și la alte slujbe decât Euharistia (atât Ioan Hrisostom, cât și Sever al Antiohiei ar putea fi citați pentru vecernie și, respectiv, utrenie) în orice caz și mai devreme. Bănuiala mea e că predica la utrenie a fost (sau a devenit) probabil mai mult o practică monahală. Dacă e așa, atunci omiliile lui Ioan s-ar potrivi acolo unde ne-am aștepta, și anume în interiorul unui oficiu specific monahal.

---

[18] După *Triodul* curent (a se vedea *Triōdion*, p. 829, 977); după *Typikon*-ul Marii Biserici din secolul X, nu există nici o Evanghelie la utrenia în Lunea Săptămânii Mari sau în Sâmbăta Mare (a se vedea MATEOS, 1962, II, p. 69 și n. 1, p. 83). Potrivit lecționarului Bisericii din Ierusalim din secolul V, păstrat în armeană, *Mt* 27, 62–66, se citea la utrenia Sâmbetei Mari încă din secolul V (a se vedea WILKINSON, 1981, p. 270).

[19] Potrivit ritualului actual și de asemenea potrivit tipicului Marii Biserici din secolul X; a se vedea MATEOS, 1962, I, p. 360, 28–362. 2 (pentru Liturghie) și II, p.184, 26–27 (pentru Utrenie).

Omiliile la Adormirea Maicii Domnului au fost la origine un trio de omilii ținute în cursul unei privegheri de toată noaptea (Ioan vorbește de *pannychoi staseis*): prima omilie a fost ținută în timpul ce „razele de lumină se stingeau" (*Dorm.* I, 4, 5); în a doua vorbește de cinstirea Maicii Domnului cu „priveghere de toată noaptea" (*Dorm.* II, 1, 6 sq)! Pe timpul Damaschinului existau două forme de slujbe de priveghere cunoscute în Biserică, una esențial monahală, iar alta o particularitate a așa-numitului oficiu catedral din bisericile marilor orașe, îndeosebi de la Marea Biserică Sfânta Sofia din Constantinopol[20]. Ele au forme diferite, dar s-au influențat repede una pe alta, îndeosebi în mănăstirile din orașe. Astfel de slujbe de priveghere aveau loc în ajunul duminicilor și al marilor sărbători, începând fie din seara dinainte, fie de la miezul nopții. Privegherile monahale erau probabil mai frecvente. Pe timpul lui Ioan forma de priveghere era încă în proces de evoluție și n-avem o idee reală despre ce rol juca în ea predica: aceste trei omilii sunt o dovadă izolată pentru trei ocazii de predică în cursul unei privegheri extinse.

Celelalte omilii au mai puține dovezi precise ale ocaziei lor liturgice. Omilia la Nașterea Domnului are multe ciudățenii. Ea se deschide cu remarci despre sosirea primăverii și compară Întruparea cu renașterea care însoțește primăvara. Nu se referă la un pasaj anume din Evanghelie, ci exploatează ambele narațiuni ale copilăriei (*Mt.* 1, 18–2, 23 și *Lc* 2). Cele trei omilii hagiografice au fost probabil destinate prăznuirii (*panegyris*) câtorva sfinți: Sfântul Artemie pe 20 octombrie, Sfânta Varvara pe 4 decembrie (în mod normal, unele calendare locale având 3 sau 11 decembrie) și Sfântul Ioan Hrisostom pe 27 ianuarie[21]. Dar textele

[20] Despre slujba privegherii și mărturiile despre ea în diversele ei forme, a se vedea TAFT, 1986, p. 165–213.

[21] Kotter specifică această dată drept data mutării relicvelor lui (KOTTER V, p. 351); nu văd de ce n-a fost destinată datei la care a fost mutată prăznuire morții lui, și anume pe 13 noiembrie.

noastre nu ne ajută în identificarea mai îndeaproape a prilejului lor.

Cum afectează toate acestea conținutul și structura lor? Efectul asupra conținutului este evident: omiliile lui Ioan sunt despre un sfânt sau despre o taină celebrată. Asupra structurii: mi se pare semnificativ că omiliile la Adormirea Maicii Domnului par să țină seama de rigorile unei privegheri de toată noaptea. Prima omilie, deși nu este cea mai lungă, este cea mai densă teologic și se concentrează asupra întrupării și locului Mariei în realizarea acesteia. A doua, cea mai lungă, istorisește relatarea tradițională a ridicării la cer a Maicii Domnului insistând asupra semnificației ei teologice și pentru evlavia noastră față de Maica Domnului. A treia omilie este foarte scurtă și își prezintă mesajul în imagini pline de culori, deja introduse în primele două omilii, multe din ele evocând titlurile atribuite Maicii Domnului în imnografia bizantină, nu în cele din urmă Imnul Acatist.

Patru din omilii mi se par a ieși în relief: omilia la Schimbarea la Față și cele trei omilii la Adormirea Maicii Domnului. Ele ies în evidență din pricină că aici Ioan dezvoltă un lucru aflat în paralel cu poezia liturgică: toate patru explorează semnificația sărbătorii printr-un fel de recreere a evenimentului liturgic. Toate merită o atenție mai îndeaproape și cer o comparație cu poezia liturgică legată de sărbătoare. În restul acestui capitol vom arunca asupra lor o privire mai în detaliu. În cazul omiliei la Schimbarea la Față, ne aflăm pe o cale care conduce de la Origen trecând prin Omiliile macariene și Maxim Mărturisitorul spre una din temele centrale ale isihasmului târziu: cu omiliile la Adormirea Maicii Domnului ne găsim pe urmele evoluției evlaviei față de Maica Domnului printre creștinii ortodocși din Palestina. Comparația cu poezia liturgică a Damaschinului o vom lăsa pentru capitolul următor, dedicat poeziei sale.

b. Omilia la Schimbarea la Față a Domnului

Omilia lui Ioan la Schimbarea la Față își ocupă locul într-o lungă tradiție de interpretare a acestei taine evanghelice[22]. Părinții au fost fascinați de această taină încă de la început: faimoasa afirmație a lui Irineu — *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*, „căci Slava lui Dumnezeu este omul viu, dar viața omului este vederea lui Dumnezeu"[23] — apare într-un capitol în care, fără a menționa în mod explicit Schimbarea la Față, Irineu adună toate temele concentrate în această taină: incognoscibilitatea lui Dumnezeu, arătarea Lui în Întrupare și transformarea trupului văzut aici și oferită celor care recunosc slava arătată. Din felul în care au căutat să înțeleagă Schimbarea la Față, se vede deja că Părinții nu vorbesc despre un eveniment limitat la viața lui Iisus, ci despre o experiență cunoscută și experimentată în viața Bisericii. În Omiliile lui Macarie de la sfârșitul secolului IV citim astfel: „Așa cum trupul Domnului a fost preaslăvit când El S-a urcat pe munte și S-a schimbat la față în slava dumnezeiască și în lumina nemărginită, tot așa și trupurile sfinților sunt slăvite și strălucesc ca fulgerul"[24].

În tradiția greacă, cel care a stabilit modelul interpretării Schimbării la Față este Origen. Pentru el erau semnificative anumite trăsături ale relatării evanghelice[25]. Iisus se spune că S-a schimbat la față „înaintea" celor trei ucenici pe care i-a luat pe munte (potrivit tradiției Muntele Tabo-

---

[22] Pentru o culegere de texte în traducere franceză ce ilustrează istoria interpretării Schimbării la Față, a se vedea COUNE, 1985; cartea lui MCGUCKIN, 1986, conține o largă selecție de texte despre Schimbarea la Față traduse în engleză. O traducere franceză a omiliei lui Ioan există la ROZEMOND, 1959, p. 93–103 (inclusă și în COUNE, 1985, p. 187–207).

[23] IRINEU, *Haer.* IV, 20, 7 (HARVEY, II, p. 219).

[24] MACARIE, *Hom.* 15, 38 (DÖRRIES *ET AL.*, p. 149).

[25] Ceea ce urmează se bazează pe interpretarea Schimbării la Față dată de ORIGEN în *Comm. in Matt.* 12, 31–43 (KLOSTERMANN/BENZ, 136, 20–170, 17).

rului): de ce înainte? de ce numai trei ucenici? La aceste întrebări Origen răspunde văzând în Schimbarea la Față un exemplu a ceea ce pentru el era un principiu: și anume că în Întrupare Iisus a apărut diverșilor oameni în diverse forme potrivit capacităților lor spirituale. Această cea mai clară manifestare a slavei Lui dumnezeiești cerea cea mai mare receptivitate, de aceea ea a fost acordată numai la trei dintre ucenicii aparținând cercului interior al Apostolilor. Schimbarea la Față era deci văzută drept culmea experienței creștine, iar apostolii puteau oferi chei în ce privește calitățile cerute. Vine apoi afirmația că ea a avut loc după șase (Matei și Marcu) sau după opt (Luca) zile. O contradicție care trebuie reconciliată atât istoric, cât și, mult mai important, spiritual. Discrepanța a fost rezolvată în general la nivel istoric, trimițând la diferența dintre un calcul inclusiv și unul exclusiv. Dar, după Origen, contradicțiile în Scriptură erau semne ale unui sens mai adânc: șase zile indicau cele șase zile ale creației și, prin urmare, lumea percepută prin simțuri; opt zile trec dincolo de limita celor șase (un număr perfect mai indică Origen), sugestia fiind astfel că Schimbarea la Față are loc pentru cei care au trecut dincolo de ordinea creată. Aceasta trimite iarăși spre ideea Schimbării la Față ca o înaltă experiență spirituală. Fața lui Iisus „s-a schimbat" (Luca) sau „a strălucit ca soarele" (Matei) și hainele Lui au devenit albe ca lumina, toate cerând o interpretare: fața strălucitoare trimite la faptul că Schimbarea la Față a Domnului apare numai „fiilor luminii", în timp ce hainele albe indică transparența Scripturilor pentru cei cu o experiență spirituală suficient de adâncă. Prezența lui Moise și Ilie indică armonia între Vechiul Testament (Legea și Profeții) și Noul Testament al Domnului. Cuvintele lui Petru către Iisus — „Bine este nouă să fim aici, să facem trei corturi..." — Origen le interpretează ca o încercare a lui Petru de a-L abate pe Iisus de la misiunea Sa paralelă cu cuvintele de după mărturisirea lui de credință, când a căutat să-l descurajeze pe Iisus de la pătimirea și

moartea pe care El le profeția (*Mt* 16, 22–23) cu explicația că înainte de Înviere ucenicii erau departe de a fi desăvârșiți. O astfel de interpretare negativă a găsit puține ecouri în tradiția ulterioară. După care coboară norul prezenței dumnezeiești, Shekinah. Ucenicii cad cu fața la pământ înspăimântați și tulburați, iar când își ridică ochii, Îl văd „pe Iisus singur" (*Mt* 17, 8).

Interpretarea lui Origen a oferit o bază pentru interpretările ulterioare. Dar ele au putut lua forme foarte diferite. Istoricul bisericesc Eusebiu al Cezareei a făcut apel la Schimbarea la Față când a răspuns unei solicitări a Constanției, sora împăratului Constantin, care i-a cerut un tablou al Domnului. Acesta, zice el, nu este cu putință, pentru că acum Hristos e înviat, așa că forma trupului Său e acum transfigurată și chiar ucenicii n-au putut să suporte să se uite la Domnul transfigurat[26]. O astfel de interpretare era probabil neobișnuită, dar scrisoarea a devenit parte a arsenalului iconoclaștilor (probabil mai târziu, întrucât Ioan nu pare să fi avut cunoștință de ea). O dezvoltare mai degrabă diferită a interpretării origeniene a Schimbării la Față se găsește la Maxim Mărturisitorul, care pentru a interpreta taina folosește limbajul teologiei apofatice și catafatice al lui Dionisie. Lumina care face să strălucească trupul și hainele Lui, astfel încât înfățișarea omenească a lui Hristos devine transparentă pentru natura dumnezeiască, vorbește pentru Maxim despre transparența și limpezimea Scripturii și creației pentru cei a căror înțelegere a fost curățită și pusă în acord cu Hristos. Aceasta este partea catafatică, cum spune Maxim, partea afirmativă a Schimbării la Față. Dar fața Lui schimbată și strălucind ca soarele ne atrage într-o taină dincolo de orice am putea înțelege, în taina persoanei lui Hristos, persoana dumnezeiască care a luat natura noastră omenească. Fața lui Hristos — față și persoană fiind același cuvânt în greacă: *prosopon* — vorbește

[26] HENNEPHOF, 1969, p. 110.

de „ascunzimea ființei dumnezeiești"[27]. Aceasta este întâlnirea față către față cu Hristos, spre care ne atrage toată strălucirea, dar este o taină insondabilă. Privim țintă și suntem izbiți de spaimă la întâlnirea personală negrăită aflată în spatele a tot ceea ce se revelează în revărsarea de strălucire din trupul și hainele Lui. Ceea ce găsim aici la Maxim este o contopire a unei mistici a întunericului și a unei mistici a luminii, o asimilare a celor doi munți ai Revelației dumnezeiești: Sinaiul și Taborul. Lumina Dumnezeirii iradiază din umanitatea creată a lui Hristos și ne atrage într-o stare în care întreg cosmosul se revelează străbătut de lumina Dumnezeirii; dar pentru că este lumina Dumnezeirii necreate, și prin urmare ea însăși necreată, lumina însăși nu poate fi sesizată de facultățile noastre omenești.

Acesta este fundalul pentru interpretarea dată Schimbării la Față de Ioan în omilia sa. În această omilie Ioan își etalează iscusințele sale atât retorice, cât și teologice. Ea se adresează pe cât se pare unei comunități monahale (*philotheon systema: Transfig.* 1, 1) și e punctată de apeluri adresate acesteia să celebreze taina Schimbării la Față și să mediteze la sensurile ei. Ioan excelează în meditațiile lui teologice în principal asupra Treimii și hristologiei. Teologia sa e exprimată cu precizie, așa cum o găsim în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Dacă noi credem că o astfel de precizie ține mai degrabă de un tratat teologic decât de o omilie, ar trebui să aducem aminte că și poezia liturgică bizantină, scrisă pentru a fi cântată, se delectează într-un limbaj de o precizie similară. Să comparăm, de exemplu, acest pasaj de la începutul predicii:

„Pentru cine e sărbătoarea și praznicul? Pentru cine voioșia și veselia? Pentru cei ce se tem de Domnul, pentru

[27] MAXIM, *Qu. dub.* 191, 48 (DECLERCK, p. 134). Schimbarea la Față este interpretată de MAXIM în *Cap. theol.* II, 13–18 (PG 90, 1129C–1133B), și în *Ambig.* 10, 17. 31 (PG 91, 1125D–1128D. 1160B–1169B).

> cei care adoră Treimea, care venerează pe Fiul și pe Duhul coetern cu Tatăl, care mărturisesc cu sufletul, cu gândul și cu gura o unică Dumnezeire cunoscută în chip indivizibil în Trei Ipostase. Pentru cei care știu și spun că Hristos e Fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu, o unică ipostasă cunoscută în două firi nedivizate și necontopite, precum și în proprietățile naturale ale acestora" (*Transfig.* 1, 4–10)

cu „theotokia" (imn liturgic sau tropar adresat sau privind-o pe Maica Domnului) dintr-o vecernie de duminică:

> „Cine nu te va ferici, Preasfântă Fecioară? Cine nu va lăuda nașterea ta fără dureri? Căci Fiul Unul-Născut, Cel care a strălucit fără de ani din Tatăl, Același ieșind din Tine cea curată S-a întrupat în chip negrăit, fiind prin fire Dumnezeu și prin fire făcându-se om pentru noi; neîmpărțit în două persoane, ci cunoscut în două firi în chip neamestecat. Pe Acela roagă-L Curată, cu totul fericită, să ne miluiască sufletele noastre"[28].

Omilia începe cu o invitație la celebrarea sărbătorii: „Veniți să prăznuim, adunare iubitoare de Dumnezeu! Veniți să sărbătorim împreună cu puterile cele iubitoare de praznice, căci au venit aici sărbătorind împreună cu noi! Veniți să chiuim cu buzele ca și cu niște chimvale răsunătoare [cf. *Ps* 150, 5]! Veniți să săltăm cu duhul!" (*Transfig.* 1, 1–4). După care definește cine anume trebuie să se alăture acestei celebrări: cei care mărturisesc în chip drept Treimea și pe Hristos (a se vedea pasajul citat mai sus).

Celebrarea începe deci (*Transfig.* 2). Subiectul celebrării este amintit într-o anafora care începe cu „Astăzi". Suntem într-un timp liturgic, suntem prezenți împreună cu ucenicii pe Muntele Schimbării la Față:

---

[28] „Theotokion" la vecernia de duminică, glasul al șaselea; *Paraklētikē*, p. 597–598.

„Astăzi e abisul luminii neapropiate! Astăzi pe muntele Tabor strălucește apostolilor o revărsare nemărginită de strălucire dumnezeiască! Astăzi stăpân al Vechiului și Noului Testament se face cunoscut Iisus Hristos, acest drag mie atât lucru, cât și nume, cu adevărat cel mai dulce și cel mai drag și care întrece orice dulceață! Astăzi căpetenia [*exarchos*] Vechiului Legământ, dumnezeiescul legiuitor Moise, stă în muntele Tabor lângă Hristos, Dătătorul Legii, ca un rob înaintea stăpânului și e luminat cu privire la economia Acestuia, în care a fost inițiat în vechime prin prefigurări [*typikos*] — fiindcă acest lucru aș spune că îl arată «spatele lui Dumnezeu» [*Iș* 33, 23] — și vede limpede slava dumnezeirii acoperit fiind de crăpătura stâncii, cum spune Scriptura [*Iș* 33, 22]. Iar stânca este Hristos, Dumnezeu, Cuvânt și Domn întrupat, precum ne-a povățuit răspicat dumnezeiescul Pavel zicând: «Iar stânca era Hristos» [*1 Co* 10, 4], Care a deschis ca o foarte mică crăpătură a trupului Său și i-a fulgerat pe toți cei prezenți cu o lumină imensă și mai puternică decât orice vedere. Astăzi căpetenia cea mai de vârf [*koryphaiotatos exarchos*] a Noului Legământ, [Petru] care L-a proclamat în chip foarte limpede pe Hristos Fiu al lui Dumnezeu spunând: «Tu ești Hristosul Fiului Dumnezeului Celui Viu!» [*Mt* 16, 16], vede pe căpetenia Vechiului Legământ stând lângă Cel ce este Dătătorul de lege pentru amândoi și grăind cu glas pătrunzător" (*Transfig.* 2, 1–19).

Această amintire a locului unde anume suntem și cu cine suntem în această zi a Schimbării la Față se încheie astfel:

„Astăzi [Ilie] feciorelnicul din vechiul legământ binevestește feciorelnicului [Ioan] din noul legământ pe Domnul Cel feciorelnic dintr-o Fecioară!" (*Transfig.* 2, 23–25).

După care Ioan se îndreaptă spre publicul său:

„Veniți deci, ascultând de profetul David, «să cântăm psalmi Dumnezeului nostru, să cântăm psalmi Împăratu-

lui nostru, să cântăm psalmi, că Dumnezeu e împărat peste tot pământul! Să cântăm psalmi cu pricepere!» [*Ps* 46, 7–8]" (*Transfig.* 2, 26–27),

un îndemn care se încheie astfel:

„Să cântăm psalmi cu buze de veselie, să cântăm psalmi cu înțelegerea minții simțind gustul cuvintelor; „căci gâtul gustă hrana, dar mintea distinge cuvintele", zice preaînțeleptul [*Iov* 12, 11]! Să cântăm psalmi și Duhului, Care cercetează toate, chiar și adâncurile de negrăit ale lui Dumnezeu [*1 Co* 2, 10], văzând acum în Lumina Tatălui, Care e Duhul Cel ce luminează toate, Lumina cea neapropiată [cf. *1 Tim* 6, 16], pe Fiul lui Dumnezeu! Astăzi s-au văzut cele de nevăzut pentru ochii omenești: un trup pământesc reflectând o strălucire dumnezeiască, un trup muritor izvorând slava dumnezeirii!" (*Transfig.* 2, 31–35).

Și Ioan continuă cu primul său punct teologic:

„O, minune care întrece orice minte! Slava n-a venit trupului din afară, ci dinăuntru, de la dumnezeirea supradumnezeiască a Cuvântului lui Dumnezeu unită cu el după ipostasă într-un chip de negrăit" (*Transfig.* 2, 38–40),

o minune care trebuie înțeleasă astfel:

„Cum anume cele cu neputință de conciliat coincid într-una și nu ies din rațiunile proprii ale firilor lor? E efectul acțiunii unirii potrivit ipostasei: face una cele unite și produce la sfârșit o ipostasă unică într-o diferență fără diviziune și o unire fără contopire, unitatea ipostasei fiind păzită și doimea naturilor fiind păstrată atât prin Întruparea fără transformare a Cuvântului, cât și prin îndumnezeirea fără schimbare mai presus de minte a trupului muritor. Și așa cele ale omului devin ale lui Dumnezeu, iar cele ale lui Dumnezeu devin ale omului prin modul comunicării și întrepătrunderii [perihorezei] reciproce fără contopire și a unei uniri extreme potrivit

ipostasei, căci Unul e Cel ce este în chip veşnic aceea [Dumnezeu] şi devine mai apoi aceasta [om]" (*Transfig.* 2, 47–50).

Şi Ioan continuă prezentând împrejurările Schimbării la Faţă (*Transfig.* 3). Numele muntelui, Tabor, aminteşte versetul din psalmi: „Taborul şi Hermonul în numele Tău se vor bucura" (*Ps* 88, 13). Versetul este interpretat ca şi cum Hermonul a fost primul martor al faptului că Iisus a fost numit „Fiu iubit" de către Tatăl în prezenţa Duhului (în forma unui porumbel) la botezul Său, în timp ce Taborul a fost al doilea martor la Schimbarea la Faţă:

> „De aceea [Taborul] saltă şi se bucură şi imită săriturile mieilor [cf. *Ps* 113, 6] când aude din nor, din Duhul, aceeaşi mărturisire a filialităţii, pe Hristos Dătătorul de viaţă mărturisit de Tatăl" (*Transfig.* 3, 30–33).

Faptul nu poate fi înţeles într-un sens literal, deoarece Hermon este situat la aproximativ 200 de kilometri nord de unde Iisus a fost botezat. Ca izvor al râului Iordan în care a fost botezat Iisus, „Hermonul" poate fi o metonimie pentru „Iordan". O altă posibilitate, sugerată de colegul meu Crispin Fletcher-Louis, e ca Ioan să trădeze aici că are cunoştinţă de o tradiţie a identităţii cultice: Liban-Hermon şi Ierusalim[29]. Bucuria Taborului conduce la o apostrofă repetată:

> „O, veselia mai presus de minte ce ne-a fost dăruită! O, fericirea aceasta mai presus de nădejde! O, darurile lui Dumnezeu care biruie dorinţa! O, harisme nu mai prejos decât măsurile cererii! O, Dătător lipsit de invidie şi cu o măreţie suprafirească!" (*Transfig.* 3, 38–44).

După care urmează un contrast între Sinai, muntele revelaţiei în Vechiul Testament, şi Tabor, muntele revelaţiei din Noul Testament: unul e învăluit în fum şi întuneric,

[29] A se vedea articolul lui FLETCHER-LOUIS, 2001, p. 267–271.

celălalt e plin de lumină și strălucire. În descrierea care urmează a ceea ce s-a întâmplat pe Tabor, Ioan pune accentul pe felul în care Întruparea transcende creația de la început (*Transfig.* 4).

Ioan se întoarce iarăși către comunitatea sa și o cheamă să-i urmeze pe ucenici pe Tabor, care este prezentat drept muntele virtuților (*Transfig.* 5). Se apropie acum de sarcina sa exegetică. Întâi, suntem luați și duși la Cezareea Philippi (despre care ne spune că e aceeași cu Paneas, deși el nu spune că ea se află la picioarele Muntelui Hermon, lucru pe care nu se putea să nu-l știe, dat fiind că Hermonul se află între Damasc și Paneas), și asistăm la mărturisirea lui Petru, încheiată cu un encomion al lui Petru (*Transfig.* 6, 29–34). După care Ioan se întoarce la *Matei* 16, 28 (= *Mc* 9, 1 = *Lc* 9, 27), care precedă nemijlocit relatarea Schimbării la Față (*Transfig.* 7)[30]. Acesta e versetul în care Iisus profețește că „Sunt unii dintre cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu-L vor vedea pe Fiul Omului venind întru împărăția Sa". Ioan scoate de aici concluzia că nu toți sunt egali, ci unii sunt aleși pentru revelații mai înalte. Cei trei aleși pentru Schimbarea la Față sunt aceiași trei care vor fi martorii episodului din Ghețimani, numărul lor fiind un simbol al Treimii. Lucru curios, Ioan sugerează că dacă Andrei ar fi fost inclus în cercul interior al celor trei, Iuda s-ar fi putut simți exclus și ar fi făcut din aceasta o scuză pentru trădarea lui; dar pentru că Andrei n-a fost inclus, Iuda n-a putut avea nici un motiv să se simtă exclus! Dar Ioan nu face deloc explicit ce legătură vede el între acest verset și relatarea Schimbării la Față; nu

[30] Ioan se deosebește în aceasta de tradiția greacă, care vede în general narațiunea Schimbării la Față începând cu versetul următor, *Mt* 16, 29 (= *Mc* 9, 2 = *Lc* 9, 28) (deși cf. ORIGEN, *Comm. in Matt.* 12, 31 [KLOSTERMANN/BENZ, 136, 20–138, 4]). Tradiția latină începe de obicei cu acest verset, văzând în Schimbarea la Față o împlinire a acestuia; a se vedea AMBROZIE, *Luc.* 7, 1–6 (SCHENKL, p. 281–284); IERONIM, *Matt.* 3, 16, 28–17, 2 (HURST/ADRIAEN, p. 146–147); AUGUSTIN, *Serm.* 78 (PL 38, 490BC).

pare să urmeze tradiția latină care vede Schimbare la Față drept o împlinire a acestei profeții.

Versetul următor spune, așa cum am văzut, că Schimbarea la Față a avut loc după șase sau opt zile. Comentariul lui Ioan (*Transfig.* 8) e o prelucrare a lui Origen: șase este un număr perfect (și explică de ce: se compune din 1, 2 și 3, care însumați totalizează 6), motiv pentru care creația a cerut șase zile, iar vederea slavei dumnezeiești, care e mai presus de toate, e făgăduită celor perfecți sau desăvârșiți. Opt este o figură a veacului viitor, această viață constând din șapte veacuri. Pe Tabor a fost anticipată vederea finală a lui Dumnezeu. În sprijinul acestei exegeze Ioan citează pe Grigorie din Nazianz și Dionisie Areopagitul[31].

Acum sunt prezentați cei trei apostoli (*Transfig.* 9): Petru, cel căruia Tatăl i-a descoperit mărturisirea despre Hristos; Iacob, primul martir, și Ioan, „feciorelnicul teologiei" (*Transfig.* 9, 7–8). El nu-i alegorizează însă, cum face, de exemplu, Maxim[32]. Apoi prezintă muntele însuși (*Transfig.* 10): ideea deja lansată a muntelui ca simbol al virtuților este reintrodusă pentru că „iubirea e piscul și citadela [*akropolis*] virtuților" (*Transfig.* 10, 2–3). În relatarea lui Luca se precizează că Schimbarea la Față a avut loc în timp ce Iisus se afla în rugăciune. Ioan prinde acum această idee, rugăciunea fiind implicată în viața virtuoasă care conduce la vederea lui Dumnezeu:

> „Căci cine a ajuns în vârful iubirii înțelege pe Cel nevăzut ieșind într-un anume mod din sine însuși și, zburând peste întunecimea norului trupesc care se face obstacol și ajungând în eterul sufletului, privește țintă mai limpede la Soarele dreptății, deși nu se poate sătura cu totul de această contemplare. «Deoparte» [*Mc* 9, 2] «să se roage»

---

[31] *Transfig.* 8, 22–29, cu referire la GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 44, 5 (PG 36, 612C); DIONISIE AREOPAGITUL, *D. n.* 1, 4 (SUCHLA, I, 114, 7–11).

[32] MAXIM, *Qu. dub.* 191 (DECLERCK, p. 133): Petru simbolizând credința, Iacob speranța, iar Ioan iubirea.

[*Lc* 9, 28], căci mama rugăciunii e liniștirea [isihia], iar rugăciunea e arătarea slavei dumnezeiești. Pentru că atunci când ne închidem porțile simțurilor și suntem cu noi înșine și cu Dumnezeu și, eliberați de rotirea din afară a lumii, ajungem înăuntrul nostru înșine, atunci vom vedea limpede în noi înșine Împărăția lui Dumnezeu; căci «Împărăția cerurilor», care este o împărăție «a lui Dumnezeu», «e înăuntrul vostru», a spus Iisus Dumnezeu [*Lc* 17, 21]" (*Transfig.* 10, 11–20).

De remarcat că Ioan folosește imaginile ieșirii din sine și intrării în sine într-un mod complementar. Dar rugăciunea Domnului nu poate fi identică cu experiența noastră a rugăciunii, iar Ioan tratează această temă exploatând aceleași idei pe care le formulase în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* (*Expos.* 68). El încheie discuția cu un exemplu al contrastului între experiența slavei dumnezeiești a lui Moise și a lui Iisus:

„Văzându-l fulgerând cu rugăciunea, să-ți aducă aminte de fața slăvită a lui Moise [*Iș* 34, 29]. Dar Moise a fost slăvit de slava care venea din afară, iar Domnul Iisus nu și-a avut frumusețea slavei din afară, ci din strălucirea naturală a slavei Sale dumnezeiești" (*Transfig.* 10, 39–43).

Aceasta duce la o altă meditație hristologică (*Transfig.* 11) care la rândul ei conduce la Schimbarea la Față însăși și la sensul faptului că Hristos S-a schimbat la față „înaintea lor" (*Mt* 17, 2; *Mc* 9, 2). Ioan tratează aceasta (*Transfig.* 12) într-un mod foarte diferit de cel al lui Origen, care, cum am văzut, se referă la modul în care Cuvântul întrupat apare diferitor oameni în diferite moduri. Interpretarea lui Ioan e, din contră, că Schimbarea la Față n-a implicat nici o schimbare în Hristos: ucenicii s-au schimbat ajungând să vadă adevărul dăinuitor despre Cuvântul Întrupat. Iisus a apărut oamenilor în chip diferit, dar Ioan insistă că realitatea pe care au întâlnit-o toți era aceeași, adevărul:

„Se schimbă așadar la față nu primind ceea ce nu era, nici transformându-se în ceea ce nu era, ci arătând ucenicilor Săi ceea ce era, deschizându-le ochii și făcându-i din orbi văzători. Aceasta înseamnă: «și S-a schimbat la față înaintea lor», căci rămânând El Însuși în identitatea Sa, a fost văzut acum de ucenici arătându-Se altceva decât Se arătase mai înainte" (*Transfig.* 12, 17–22).

Ioan ajunge acum la Însuși Hristos schimbat la față (*Transfig.* 13). „Fața Lui strălucea ca soarele". Interpretarea lui Ioan este foarte asemănătoare cu cea a lui Maxim, deși el o prezintă diferit. Strălucirea feței este strălucirea persoanei dumnezeiești care este El:

„Fiindcă El Însuși e Lumina cea adevărată născută veșnic din Lumina adevărată și imaterială, Cuvântul enipostatic al Tatălui, Răsfrângerea slavei Lui, Întipărirea naturală a ipostasei lui Dumnezeu și Tatăl [cf. *Evr* 1, 3]. Fața Acestuia a strălucit ca un soare" (*Transfig.* 13, 3–7).

(În limba greacă ecoul Crezului niceo-constantinopolitan „lumină din lumină" este mult mai limpede.) Ioan se lansează apoi într-o apostrofă a evanghelistului urmată de un important corolar pentru înțelegerea pe care o are despre icoană și care anticipează obiecțiile iconoclaștilor de la Sinodul din Hiereia[33]:

„Prin urmare, trupul sfânt este circumscris — căci stând pe Tabor n-a ajuns în afara muntelui —, dar dumnezeirea e de necuprins, fiind în toate și dincolo de toate. Și trupul strălucește ca soarele, căci strălucirea luminii e a trupului. Pentru că toate ale Unuia Dumnezeu Cuvântul întrupat s-au făcut comune, atât cele ale trupului, cât și cele ale dumnezeirii necircumscrise" (*Transfig.* 13, 23–28).

Sunt prezentați Moise și Ilie (*Transfig.* 14), care demonstrează unitatea Vechiului Testament cu cel Nou. Moise

[33] A se vedea Definiția Sinodului din 754: HENNEPHOF, 1969, p. 222, 223, 225.

mai simbolizează unitatea lui Dumnezeu (Ioan se referă la *Shema; Dt* 6, 4), iar Ilie (căruia Dumnezeu i S-a arătat ca o „adiere de vânt subțire", *3 Rg* 19, 12) simbolizează ascunderea Lui (*Transfig.* 15). Cuvintele lui Petru — „bine este nouă a fi aici" — sunt tratate ca un răspuns de înțeles, dar nelalocul său, la minunea Schimbării la Față:

> „Dacă Adam n-ar fi căutat îndumnezeirea înainte de vreme, ar fi dobândit dorirea sa. Nu căuta deci înainte de vreme cele bune, Petre!" (*Transfig.* 16, 29–30).

Norul coboară — nu însă un nor întunecat ca pe Sinai, ci un nor de lumină (*Transfig.* 17, 7–8). Și din nor se aude un glas:

> „Din norul Duhului a ieșit glasul unui Tată: «Acesta este Fiul Meu Cel Iubit». Acesta care se vede om, Cel ce este și e văzut și Care s-a făcut ieri om, Care petrece smerit împreună cu voi, a Cărui față a strălucit acum, Acesta este Fiul Meu Iubit, Cel mai înainte de veci, Singurul Unul-Născut din Cel Singur, Care a ieșit în chip atemporal și veșnic din Mine, Născătorul Lui, Care e pururea din Mine, în Mine și cu Mine, fără să fi venit mai târziu la existență" (*Transfig.* 18, 2–9).

Glasul vestește apoi bunăvoința Lui în Fiul Său:

> „Căci cu bunăvoirea Tatălui S-a întrupat Fiul Său Unul-Născut și Cuvântul Lui, cu bunăvoirea Tatălui s-a lucrat în Fiul Său Unul-Născut mântuirea a toată lumea; bunăvoirea Tatălui a făurit în Fiul Unul-Născut contactul/unirea a toate [*ton apanton synapheian*]. Căci dacă omul e o lume mică, purtând în el însuși legătura [*syndesmon*] întregii ființări văzute și nevăzute, fiind și una, și alta, cu adevărat Stăpânul, Creatorul și Pronietorul a toate a binevoit ca în Fiul Lui Unul-Născut și de-o-ființă să se facă un contact/o unire al divinității cu umanitatea și prin aceasta cu întreaga creație, «ca Dumnezeu să fie toate în toți» [*1 Co* 15, 28]" (*Transfig.* 18, 13–23).

Norul se ridică: Moise și Ilie pleacă; numai Iisus este văzut de ucenici. Pe când coboară, El le poruncește să nu descopere ce au văzut, pentru că nu toți ucenicii au atins încă desăvârșirea. Ioan își încheie apoi omilia cu o meditație la restul cuvintelor din nor: „Să-L ascultați". Să-L ascultați pe Cel care a zis: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul Tău din toată inima ta"; „Împacă-te cu fratele tău mai înainte, și apoi vino să aduci darul tău"; „Iubiți pe vrăjmașii voștri"; „Nu judecați ca să nu fiți judecați". Dacă vom urma acestor porunci, vom ajunge noi înșine să gustăm slava dumnezeiască aici pe pământ și vom vedea împlinirea ei în ceruri.

E o omilie lungă, deși nu cred că rostirea ei ar fi luat mai mult de o oră („socotită de competență în toate timpurile", cum remarca George Herbert[34]). Dar este o predică meditativă, care se mișcă lent, plină de repetiții, care permite dezvoltarea unor considerații teologice complexe. Se mișcă înapoi și înainte de la imagine la idee, desfășurând înaintea minților comunității lui implicațiile a ceea ce se cuprinde în întreg tabloul Schimbării la Față. E de fapt un fel de icoană audibilă în care imagistica biblică și terminologia tehnică a teologiei chalcedoniene sunt folosite pentru a scoate în evidență sensurile temei contemplării noastre: Hristos schimbat la față. În contemplarea lui Hristos, cum remarca corect Keetje Rozemond, suntem în inima hristologiei lui Ioan.

Omilia Damaschinului face foarte mult parte din tradiția interpretării bizantine a Schimbării la Față. Însă el evidențiază cu mai multă claritate decât înaintașii săi două idei: prima e aspectul trinitar al Schimbării la Față (pe analogia, cum sugerează paralela Hermonului și Taborului, vechii interpretării trinitare a botezului lui Hristos); a doua e că strălucirea lui Hristos vine dinăuntru — ceea ce avea să dobândească importanță atunci când interpretarea Schim-

[34] GEORGE HERBERT, *A Priest to the Temple*, cap. 7, în *The Works of George Herbert*, ed. F.E. Hutchinson, Clarendon Press, Oxford, 1941, p. 235.

bării la Față a devenit o chestiune de dispută în controversa isihastă din secolul XIV. Remarcăm de asemenea contrastul, la care el revine mereu, între Vechiul Testament și Noul Testament, între Sinai și Tabor, întuneric și lumină.

c. Omiliile la Adormirea Maicii Domnului

Cum s-a remarcat deja, cele trei omilii la Adormirea Maicii Domnului (sau la Adormire, Koimesis) au fost ținute ca un trio și parte a unei privegheri de toată noaptea, ele dându-ne mărturie despre exigențele unui prilej atât de solicitant[35]. Sunt printre cele mai măiestrit elaborate dintre omiliile lui, folosind multe procedee retorice cu un efect considerabil, atât dramatic, cât și teologic: rețorica reflectă realitatea teologică pe care o expune. Structura omiliilor luate ca un trio este în mod limpede una semnificativă: Omilia 1 se ocupă în principal de Întrupare, incluzând evenimentele din viața Mariei care au dus la Nașterea Domnului (în special Aducerea ei la Templu și Buna Vestire), precum și preumbrirea profetică a Întrupării; Omilia 2 trece la evenimentul Adormirii și Ridicării la cer pe care-l întemeiază teologic pe pururea fecioria Mariei, o implicație a Întrupării deja expusă în Omilia 1; Omilia 3 e o celebrare a Ridicării la cer realizată printr-o imagistică elaborată, al cărei fir conducător e metafora Mariei ca o arcă care poartă pe Dumnezeu. Întreaga expunere teologică e purtată de o imagistică inspirată aproape în întregime din Vechiul Testament (și deja curentă în poezia bizantină, nu în cele din urmă în Imnul Acatist și în canonul care îl însoțește liturgic). O altă trăsătură izbitoare a acestor omilii este folosirea

[35] Pentru mariologia lui Ioan în general, a se vedea CHEVALIER, 1936; pentru omiliile despre Adormire, îndeosebi, a se vedea *ibid.*, p. 83–93, 198–206 (ca multe lucrări romano-catolice despre mariologie publicate între proclamarea celor două dogme mariane în 1854 și 1950, cartea lui Chevalier suferă de o tendință de a proiecta retroactiv în ele ultimele evoluții; dar exploatează pe larg operele Damaschinului și adună o mare cantitate de material).

de către Ioan a *Cântării Cântărilor* în legătură cu Maria (o astfel de utilizare se susține adeseori că ar fi mai puțin comună în Răsăritul bizantin decât în Apusul latin, și este desigur adevărat că veritabila explozie de comentarii la *Cântarea Cântărilor* din Apus în secolul XII nu are o paralelă în Răsărit[36]).

Deși tradiția în care Ioan intră prin omiliile sale despre Adormire nu se întinde atât de departe în istorie ca meditația la Schimbarea la Față — cea mai veche omilie despre Adormirea Maicii Domnului nu e mai veche de sfârșitul secolului VI, când împăratul Mauriciu a decretat ca pe 15 august să se țină sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului — ea nu este mai puțin dezvoltată, pentru că temele sărbătorii sunt în mod limpede stabilite în cea mai veche din omiliile care au supraviețuit; dezvoltarea s-a făcut printr-o mai mare densitate a imagisticii decât prin idei noi[37]. O tradiție mai semnificativă e cea a evlaviei față de Maica Domnului, deși aceasta poate fi urmărită cu mult mai înainte (cea mai veche rugăciune către Maica Domnului fiind păstrată în papirusul *John Rylands nr. 470*, datat nu mai târziu de începutul secolului IV[38]). Începând cu secolul V, și îndeosebi după Sinodul de la Efes, care a dat autoritate ecumenică titlului ei de *Theotokos*, evlavia față de Maica lui Dumnezeu și-a găsit o expresie tot mai largă, atât în icoane, cât și în celebrările ei în imne și alte forme de poezie liturgică (nu în cele din urmă în condacele celui mai mare poet autor de condace, Roman Melodul).

Prima omilie începe cu trei citate biblice, câte unul din *Proverbe* și *Psalmi*, care au legătură cu moartea sfinților (*Pr* 10, 7 și *Ps* 115, 6) și un altul mai degrabă diferit din *Psalmi* — „Lucruri mărite s-au grăit despre tine, cetatea lui Dumnezeu" (*Ps* 86, 3). Cetatea lui Dumnezeu, sălașul

[36] A se vedea MATTER, 1990.

[37] A se vedea foarte recent DALEY, 1998, cu o atentă traducere a vechilor omilii despre Adormire (până la Teodor Studitul) și o excelentă introducere.

[38] A se vedea MERCENIER, 1939; STEGMÜLLER, 1952.

lui Dumnezeu, este Maica lui Dumnezeu însăși, „singura care a cuprins în chip de necircumscris cu adevărat supraființial pe Cuvântul supraființial al lui Dumnezeu" (*Dorm.* I, 1). Ioan revine apoi la folosirea obișnuită pentru el a figurii literare a *adynaton*-ului la începutul pasajului expunerii teologice, în care include exemplul unui țăran care în timp ce ara, vede un rege trecând și, neavând altceva să-i ofere, îi aduce apă în mâinile sale făcute cupă, oferindu-i astfel în sărăcia lui nimic mai mult decât curajul apropierii de el (*Dorm.* I, 2). După o scurtă apostrofă adresată Mariei înseși, Ioan abordează o expunere scurtă și densă a învățăturii despre Întrupare într-o apostrofă adresată lui Hristos (*Dorm.* I, 3). Adresându-se apoi direct publicului său, într-o anafora bazată pe „binecuvântată [ești tu]" (combinația însăși evocă fericirea a șasea și alte ziceri ale Domnului despre vedere și fericire), îi cheamă pe ascultătorii lui să privească urmările nașterii Fiului lui Dumnezeu din Maica Domnului manifestate în Adormirea și Ridicarea ei la cer (*Dorm.* I, 4). După care Ioan revine la evenimentul care duce la naștere: vorbește de părinții Mariei, Ioachim și Ana, aducerea Mariei la Templu și viața ei aici ca fată tânără și logodna ei cu Iosif (*Dorm.* I, 5). Deși toate acestea se bazează pe un material apocrif, expunerea lui Ioan este sobră și evită fabulosul. Ajunge acum la Buna Vestire, relatând și comentând episodul biblic, folosind adesea figura anaforei: plecând de la cuvintele îngerului „Cea plină de har, Domnul este cu tine" (*Lc* 1, 28), Ioan comentează despre Maria:

> „Cu adevărat a aflat har, cea vrednică de har. A aflat har, cea care a cultivat ostenelile harului și a secerat spicul mult al harului. A găsit har, cea care a născut semințele harului și a secerat spicul gros al harului. A aflat un abis de har cea care a păstrat teafăr vasul dublei feciorii și a ținut fecioresc și sufletul, nu mai puțin decât trupul, de unde plecând a fost păstrată și fecioria trupului" (*Dorm.* I, 7, 10–14).

Ioan trece apoi prin dialogul între Maria și înger și după ce aceasta își dă seama din cuvintele îngerului că Dumnezeu o chemă, Ioan introduce *fiat*-ul ei astfel: „Auzind ea cu sfântă evlavie numele pururea dorit și cinstit a spus cu ascultare cuvinte pline de frică și bucurie: «Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău»" (*Dorm.* I, 7, 29–32). Ele eliberează puterea lui Dumnezeu și „Acesta realizează în ea taina mai nouă decât toate lucrurile noi" (*Dorm.* I, 8, 7), un ecou al expresiei prin care în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* Ioan caracterizează Întruparea drept „cel mai nou dintre toate lucrurile noi, singurul lucru nou sub soare" (*Expos.* 45, 44–45).

Urmează îndată o apostrofă la adresa Mariei care folosește o serie de titluri: tron împărătesc, Eden spiritual (*noete*) și apoi, mai precis, cea prefigurată de arca (lui Noe), de rugul aprins, de tăblițele de piatră scrise de Dumnezeu și de chivotul Legii, de vasul de aur, de candelabru, de masa punerii înainte și de toiagul lui Aaron care a înflorit. Cel născut din Maria e numit focul Dumnezeirii, „definiția și Cuvântul Tatălui" (o expresie preluată dintr-una din omiliile lui Grigorie din Nazianz[39]), mana, numele necunoscut „mai presus de orice nume" (*Flp* 2, 9), lumina veșnică și neapropiată, pâinea cerească coborâtă din cer, spic necultivat. După care Ioan spune că Maria a fost prefigurată de focul cuptorului, un foc care rourează și arde în același timp (*pyr drosizon hama kai phlogizon*) — cuptorul celor trei tineri (*Dn* 3, 49–50) —, precum și cortul în care Avraam a pus-o pe Sara să pregătească o pâine coaptă în cenușă (după *LXX: enkryphios*) pentru Domnul arătat ca trei îngeri la stejarul din Mamvri. Din acestea Ioan dezvoltă ceea am putea numi doar o „fantezie" (ca la poeții metafizici):

> „Natura omenească a adus lui Dumnezeu Cuvântul Care
> Și-a făcut cort în pântecul tău, pârga sângelui tău curat,
> pâinea coaptă în cenușă, coaptă și făcută pâine de focul

[39] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 38, 13, 18–19 (MORESCHINI).

dumnezeiesc, pâinea care și-a primit subzistența în ipostasa Lui dumnezeiască și a venit la existența adevărată de trup însuflețit de un suflet rațional și inteligent" (*Dorm.* I, 8, 35–40).

Ca și fanteziile lui John Donne, această fantezie a Damaschinului oferă (în acest caz) o formulare precisă a învățăturii hristologice printr-o imagistică percepută îndeaproape. După care Ioan introduce imaginea scării lui Iacob — ca și cum aproape ar fi uitat de ea! — și trece la o altă imagistică oferită de prezicerile profeților. Ea este lâna pe care Fiul lui Dumnezeu a coborât-o ca o ploaie (cf. *Ps* 71, 6), fecioara a cărui zămislire a prezis-o Isaia (*Is* 7, 14), muntele „din care a fost tăiată fără mâini omenești piatra din capul unghiului, Hristos"[40] — „Nu ești oare aceasta tu, fecioara care ai conceput fără sămânță și ai rămas fecioară?" (*Dorm.* I, 9). E ușa încuiată a lui Iezechiel, prin care Domnul a trecut fără s-o deschidă (*Iz* 44, 2). Două lucruri sunt izbitoare în toată această imagistică. Primul e faptul că ea este toată scoasă din Vechiul Testament; Fecioara Maria este văzută ca împlinirea tuturor speranțelor și dorurilor lui Israel; Vechiul Testament este răscolit pentru imagistica marială; suntem departe de genul de respingere antiiudaică a Vechiului Testament spre care înclină uneori Ioan. Al doilea este câte de familiare sunt toate aceste imagini! Cele mai multe din ele apar în Imnul Acatist, mai vechi deja cu cel puțin două secole de epoca în care și-a ținut omiliile Ioan; și mai multe se găsesc (și acest lucru poate fi semnificativ, pentru că canonul este mai târziu decât imnul) în canonul care însoțește cântarea liturgică a Acatistului[41].

---

[40] Cf. *Dn* 2, 34. 44; cf. și *Is* 28, 16; *Ps* 117, 22; *Lc* 20, 17 și *Ef* 2, 20.

[41] Imnul Acatist vorbește de Fecioara Maria ca despre scară, pod, brazdă, masă, cort, arcă, vistierie, cămară de nuntă; pe lângă acestea canonul care însoțește imnul (ulterior acestuia, aproape contemporan poate cu Ioan) folosește imaginile de regină, tron de foc al Atotputernicului, izvor de apă vie, trandafir, măr, crin, lână (în acest caz a lui Ghedeon), rai, porumbel, sălășluire a luminii.

Ioan încheie această secțiune cu o adresare directă a Maicii Domnului în forma unei anafore: „Așadar pe tine te vestesc profeții. Ție îți slujesc îngerii, ție îți liturghisesc Apostolii, teologul feciorelnic care slujește Născătoarei de Dumnezeu pururea fecioară" (*Dorm.* I, 9, 16–18) — ceea ce-l conduce pe Ioan la adunarea Apostolilor pentru a o însoți pe Maria în ultimele ei momente pe pământ. Poate fi o referire voalată la relatarea de către Dionisie a ridicării la cer în întrebuințarea de către Ioan a termenului dionisian *zoarchikos* pentru a descrie trupul pe care ea l-a purtat: indiferent că lucrurile stau așa sau nu, acest cuvânt este termenul cheie în tranziția spre ceea ce urmează.

Căci dacă trupul pe care l-a purtat Maria e *zoarchikos* — obârșie de viață — ce anume trebuie să fie trupul Mariei care a purtat acest trup? Acest lucru trimite spre diferența infinită dintre Maria și ceilalți slujitori ai lui Dumnezeu.

> „Ce ar trebui să numim această taină privitoare la tine? Moarte? Dar chiar dacă atotsfântul și fericitul tău suflet a fost despărțit de atotfericitul și preacuratul tău trup, iar trupul a fost predat mormântului legiuit, el nu rămâne în moarte, nici nu e descompus de stricăciune. Căci dacă fecioria celei care a născut rămâne intactă, atunci când ea se mută de aici, trupul ei e păstrat nedesfăcut și mutat într-un cort mai bun și mai dumnezeiesc, netăiat de moarte, ci continuând în vecii nesfârșiți de veci" (*Dorm.* I, 10, 17–24).

Când celebrează ridicarea la cer a trupului Mariei, Ioan revine la *Cântarea Cântărilor:*

> „Ai înflorit «ca un măr într-un copac din desiș» [*Cânt* 8, 5] și rodul tău e dulce în gâtlejul credinciosului" (*Dorm.* I, 10, 36–38).

De aceea, în loc de „moarte" trebuie să vorbim mai degrabă de adormire, de plecare sau intrare (*koimesis, ekdemia, endemia: Dorm.* I, 10, 39). Contemplând primirea sufletu-

lui Mariei (așa precizează în *Dorm.* I, 11, 3) aude în ceruri îngerii salutând-o pe Maria în cuvintele *Cântării:*

„«Cine este aceea care urcă înălbită?» «Ivindu-se ca zorile, frumoasă ca luna, aleasă ca soarele?» Cât de frumoasă ai devenit, cât de plăcută! Ești «o floare a câmpiei», «un crin printre spini», «de aceea te iubesc fetele». «Vom alerga după mireasma mirurilor tale. Împăratul te-a dus in cămara lui de taină»: aici stăpâniile te escortează, începătoriile te binecuvântează, tronurile te laudă, heruvimii se bucură uimindu-se și serafimii o slăvesc pe cea care s-a făcut printr-o economie cu adevărat mamă prin natură a Domnului nostru" (*Dorm.* I, 11, 5–13)[42].

Moartea a dobândit acum un sens nou: nu mai este un prilej de durere și întristare, ci o pricină de bucurie și prăznuire. Ca și sufletul ei, trupul Mariei — adevăratul chivot prefigurat de chivotul legământului — nu este părăsit pe pământ, ci luat în ceruri (*Dorm.* I, 12). Mormântul însuși devine slăvit (*Dorm.* I, 13). Omilia se încheie cu o rugăciune care-l consacră pe Ioan și pe ascultătorii săi Maicii Domnului.

Omiliile a doua și a treia sunt construite pe această bază. Omilia a doua se concentrează asupra relatării Ridicării la cer pe baza unor tradiții predate „din tată în fiu" (*Dorm.* II, 4, 4)[43], probabil în Ierusalim, unde se poate foarte bine să fi predicat Ioan. Aceasta este introdusă printr-o reluare elaborată într-o anaforă a cuvântului „astăzi", a imagisticii biblice a Fecioarei Mamă a lui Dumnezeu: arcă, porumbel, Eden al noului Adam, cer însuflețit, vistierie a vieții, adânc al harului și, în fine, cetatea vie a lui Dumnezeu, Ierusalimul ceresc (*Dorm.* II, 2–3). În această relatare a ridicării la cer, Ioan imaginează dialogul dintre Maria pe patul de moarte și Fiul său: și aici pentru a reprezenta întâlnirea lor Ioan se inspiră puternic din *Cântarea Cântărilor.* După

[42] Citând *Cânt* 8, 5; 6, 10; 2, 1. 2; 1, 3. 4.

[43] Cf. *Imag.* I, 23, 35–37/II, 16, 35–37, tot în legătură cu tradițiile din Ierusalim.

aceea Ioan continuă prezentând semnificația ei. O lungă anaforă scoate în relief necesitatea ridicării la cer, impusă de pururea fecioria Mariei și maternitatea ei dumnezeiască: *edei..., edei..., edei* — „trebuia..., trebuia..., trebuia". Una din aceste aclamații include ideea că durerile de care Maria a fost cruțată în nașterea ei ca fecioară le-a experimentat la picioarele crucii:

> „Trebuia ca aceea care L-a văzut pe Fiul ei pe cruce și a primit în inima ei sabia durerii de care a fost cruțată când a născut, să-L vadă șezând de-a dreapta Tatălui Lui" (*Dorm.* II, 14, 27–29).

Ioan stăruie asupra realității Întrupării și maternității divine căreia îi corespunde aici realitatea Ridicării la cer și conduce spre o prosopopee a mormântului devenit izvor al harului: ca în cazul lui Hristos, așa și în acela al mamei Lui (*Dorm.* II, 17). Între cuvintele de la mormânt și răspunsul lui Ioan și al ascultătorilor lui în toate manuscrisele e încorporat (în mod explicit) un lung extras din *Istoria euthymiacă*, la rândul ei legată de legenda descoperirii veșmântului Fecioarei. Dar aceasta e atât de evident o interpolare, încât putem omite orice privire asupra ei aici. Răspunsul dat de Ioan și ascultătorii săi mormântului încheie omilia.

Omilia finală este foarte scurtă și este exprimată aproape în întregime în termeni de imagistică encomiastică. Ea începe spunând că nu este greu să ții o a treia omilie în noaptea Adormirii Maicii Domnului, pentru că îndrăgostiții au întotdeauna pe buzele lor numele iubitelor lor și imaginea lor e în ochii minții lor ziua și noaptea. Ea este o evocare în stil de celebrare a omiliilor anterioare: imagistica este aceeași, sunt aceleași anafore, incluzând altele bazate pe *edei*, „trebuia". El introduce o secțiune cu o antimetabolă izbitoare:

> „Astăzi ea primește începutul celei de-a doua existențe de la Cel care i-a dat ei prima sa existență, ea care I-a

dat începutul celei de-a doua Lui existențe, adică existența Sa trupească" (*Dorm.* III, 4, 1–3).

Această ultimă omilie sfârșește cu un elaborat encomion al Maicii Domnului.

Din această expunere devine evident că în aceste omilii Ioan își exprimă teologia într-un mod care, departe de a aspira la condiția de florilegiu, aspiră mai degrabă la cea de poezie, dar o poezie care exprimă aproape la fel de precis ca orice proză o învățătură despre Întrupare atent formulată.

Interludiu:
Pași spre altar: Ioan monahul în rugăciune

În omiliile lui Ioan Damaschinul, sau cel puțin în unele din ele, pare să putem privi dincolo de învățător și polemist și să întrezărim ceva din ceea ce îi punea în mișcare inima, evlavia sa lăuntrică. Vom discerne ceva mai mult din aceasta în capitolul final, când vom privi la felul în care mintea și inima lui și-au găsit expresia în cântare. Dar înainte de a face aceasta, să privim foarte pe scurt la rugăciunea lui. Am întâlnit-o deja, căci sunt mai multe prilejuri în operele lui, mai didactice din punct de vedere formal, când Ioan pare să se oprească și să ne lase să întrezărim ce anume îl mișca. Am remarcat acesta în primul capitol al versiunii complete a *Dialecticii*, unde pare să-ți invite cititorul să pornească într-o căutare ascetică și mistică a adevărului, un mod solicitant de rugăciune. Am întâlnit aceasta iarăși în expunerea făcută hristologiei, când s-a oprit privind la rugăciunea Domnului (*Expos.* 68) și iarăși când a stăruit asupra sensului întâlnirii noastre cu Scriptura (*Expos.* 90). Am descoperit această latură a lui Ioan în cursul expunerii despre dumnezeieștile Taine, despre Sfânta Euharistie (*Expos.* 86). Aceasta din urmă este importantă pentru că cele trei rugăciuni atribuite lui Ioan tipărite în *Patrologia Graeca* sunt toate rugăciuni de pregătire pentru primirea Sfintei Împărtășanii[1].

[1] PG 96, 816–817. GEERARD le înșiră între *dubia* (*CPG* 8081), urmând lui HOECK (1957, p. 29, n. 5). Faptul că rugăciunile există și în arabă și (de

Primele două sunt familiare tuturor creştinilor ortodocşi, întrucât sunt incluse în rânduiala de pregătire pentru Sfânta Împărtăşanie. Ele sunt rugăciuni scurte, simple.

În prima dintre ele („Stăpâne, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru") cel ce se împărtăşeşte se roagă pentru iertarea păcatelor lui, aşa încât să fie socotit vrednic să primească fără osândă Sfintele Taine.

În a doua („Înaintea uşilor lăcaşului Tău stau"), o rugăciune ce trebuie spusă când, deja în biserică, cel ce se împărtăşeşte mărturiseşte că stând înaintea sfintelor uşi (ale altarului), mintea lui este încă abătută de gânduri rele şi cheamă pe Hristos Dumnezeu astfel:

> „Cel ce ai îndreptat pe vameşul şi a miluit pe femeia canaaneancă şi ai deschis tâlharului uşile raiului, deschide-mi şi mie îndurările iubirii Tale de oameni şi mă primeşte pe mine cel ce mă apropii şi mă ating de Tine, ca pe desfrânata şi ca pe femeia cu scurgere de sânge. Pentru că aceea care s-a atins de marginea hainei Tale a primit îndată vindecarea, în timp ce cealaltă cuprinzând preacuratele Tale picioare a dobândit iertarea păcatelor ei."

Şi cel ce se împărtăşeşte continuă:

> „Iar eu ticălosul, care cutez să primesc întreg Trupul Tău, să nu fiu ars, ci mă primeşte ca pe ei. Luminează-mi simţirile sufletului şi arde-mi nelegiuirea păcatului pentru mijlocirile celei care Te-a născut fără de sămânţă şi a cereştilor puteri, că bine cuvântat eşti în vecii vecilor."

A treia rugăciune („Rănit sunt la inimă") nu este inclusă în rânduiala de pregătire pentru Sfânta Împărtăşanie, dar este o rugăciune care trebuie spusă îndată înainte de primirea Împărtăşaniei. Cum este puţin cunoscută, o dăm în întregime:

---

aici probabil) în georgiană, cum menţionează Hoeck, mi se pare că face autenticitatea lor mai degrabă plauzibilă decât improbabilă.

„Rănit sunt la inimă, râvna Ta m-a topit, iubirea Ta m-a schimbat, Stăpâne, prizonierul iubirii Tale sunt. Fie să mă umplu de Trupul Tău, să mă satur de Sângele Tău viu și îndumnezeitor, să mă desfătez de bunătățile Tale, să mă delectez de Dumnezeirea Ta. Să mă fac vrednic să Te întâmpin când vei veni răpit în văzduh pe nori cu toți aleșii Tăi, ca să-Ți cânt, să mă închin și să Te slăvesc cu mulțumire întru mărturisire împreună cu al Tău Părinte fără de început și cu Preasfântul, bunul și de viață dătătorul Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin."

Aceste rugăciuni ne lasă să întrezărim evlavia lui Ioan față de misterul euharistic, în care iubirea sa pentru Domnul a fost adâncită și purificată, întrucât el privea la întâlnirea finală cu Domnul „venind în împărăția Sa", experimentată anticipat în ospățul euharistic.

9

Glykorrhemon („dulce grăitorul"): Ioan Poetul

„Cum te voi numi, dumnezeiescule Ioan, dulce grăitorule [*glykorrhemon*], prealuminoasă stea, care ți-ai luminat vederea de strălucirea Treimii? Că ai pătruns în întunecimea a Duhului; ai fost inițiat în tainele de negrăit ale Dumnezeirii și ca Moise ai lămurit frumosul grai al cântării. Roagă-te să se mântuiască sufletele noastre"[1].

Până acum am privit la opera teologică a Damaschinului și la omiliile sale. Am văzut că, în timpul vieții lui, Ioan a fost renumit ca predicator, iar faima lui ca teolog s-a făcut simțită de-a lungul Evului Mediu, și dincolo de el, chiar și în Apus, precum și în majoritatea părților lumii unde a prins rădăcini creștinismul. În ce privește lumea bizantină, toate acestea sunt însă periferice. Desigur, faima lui Ioan ca teolog s-a făcut simțită și în această lume, dar o faimă mult mai mare aici era legată de poezia sa liturgică. Doar câțiva eruditi — poate chiar destui eruditi cultivați — știau despre *Expunerea exactă a credinței ortodoxe;* puțini eruditi cunoșteau și lucrările sale polemice, introducerea lui în logică, predicile lui. Dar oricine face parte din lumea atinsă de Bizanț cunoaște marele canon al Învierii, „Ziua Învie-

[1] Stihira a doua la vecernia din ziua prăznuirii Sfântului Ioan Damaschinul (4 decembrie), *Minei*, p. 37.

rii" (*Anastaseos hemera*), cântat la miezul nopții ca parte a privegherii de Paște; și mulți știu că el a fost scris de Ioan Damaschinul. Și orice cântăreț bisericesc (sau psalt) știe mult mai multe piese atribuite lui Ioan, multe din ele aparținându-i în mod autentic. Atât de mare era faima sa de poet liturgic, încât în câteva secole de la moartea lui a fost socotit *poetul* liturgic prin excelență atribuindu-i-se întreg *Octoihul* (sau *Paraklitiki*), carte de slujbe conținând textele pentru ciclul de fundamental de opt săptămâni pe care se bazează anul liturgic bizantin. Trei secole după moartea sa, un alt Damaschin, Petru, într-o amplă compilație de înțelepciune teologică și ascetică bizantină, inclusă ulterior în *Filocalia*, citează de mai multe ori din Ioan și aproape de fiecare dată citează *Octoihul*[2].

Investigația științifică a bogățiilor poeziei liturgice bizantine este încă în fașă și multe incertitudini domnesc asupra atribuirilor găsite în cărțile de cult, dar nu există îndoială asupra rolului important pe care l-a jucat Ioan în construirea acestei moșteniri literare. Canonul de Paște este cu siguranță al lui și așa sunt multe altele[3]. Faima sa e legată îndeosebi de acest canon, așa că vom începe acest capitol discutând dezvoltarea genului imnografic al canonului și rolul lui Ioan în această evoluție.

a. Monahismul palestinian și dezvoltarea canonului

Există o tradiție a cărei influență am întâlnit-o deja în *Viața Sfântului Ioan Damaschinul*, potrivit căreia monahismul s-a opus inițial cântării. Acum se susține că această idee a opoziției monahale față de cântare e o evoluție ulte-

[2] Despre Petru Damaschinul, a se vedea *Philokalia*, 1979 sq, III, p. 74–281, cu o notă introductivă, p. 70–73.

[3] Petru un punct de plecare în contribuția atribuită lui Ioan, a se vedea remarcabila serie de articole ale lui Eustratiades bazate pe studiul manuscriselor liturgice: EUSTRATIADES, 1931–1933.

rioară, întrucât nu avem astfel de istorisiri de la Părinții pustiei mai vechi[4].

Cu toate acestea, prima formă de poezie liturgică care s-a dezvoltat în lumea bizantină a apărut nu în oficiul monahal, ci în serviciile divine din marile biserici urbane, în așa-numitul oficiu catedral[5]. Aceasta a fost așa-numitul condac (*kontakion*), un fel de predică în versuri, care făcea parte din privegherile de duminică, de la marile sărbători și din timpul Postului Mare[6]. Originile lui pare să fie siriace[7] și primul său mare reprezentant — și, într-adevăr, cel mai mare compozitor de condace din toate timpurile — a fost Roman Melodul. Născut în Emesa (Ḥomṣ-ul modern, în Siria), el și-a petrecut cea mai mare parte a vieții sale în Constantinopol, timpul petrecut de el aici coincizând aproximativ cu domnia împăratului Iustinian. Numele acestui gen de poem liturgic, *kontakion*, e târziu, nefiind găsit înainte de secolul IX; cei care compuneau astfel de versuri le numeau imne, psalmi, poeme, cântări, laude sau rugăciuni. Forma condacului constă dintr-o strofă inițială, numită în greacă *koukoulion*, urmată de un număr de strofe mai lungi toate cu metru identic, numite *oikos*, *oikoi* („case" în limba greacă, termen folosit în siriacă pentru strofele poeziei liturgice; transliterarea modernă folosită uzual este *ikos*). Strofa model pentru celelalte se numea *heirmos* (sau *irmos*), care putea fi special compusă pentru condac (caz în care e primul său *ikos*) ori era unul standard (oferind metrul și probabil tonul) și era cunoscută după primul ei rând. Literele inițiale ale strofelor sunt fie aranjate în formă de acrostih (în cazul lui Roman acesta este cel mai adeseori TOU TAPEINOU ROMANOU: „al smeritului Roman") fie aranjate în ordine alfabetică, fie sunt o combinație a

[4] MCKINNON, 1994, p. 508.

[5] Despre acesta, a se vedea TAFT, 1986, p. 31–56, 165–190.

[6] Pentru condac, a se vedea WELLESZ, 1961, p. 179–197, și, de asemenea, cu referire specială la Roman, LASH, 1995, p. XXIII–XXXII.

[7] A se vedea BROCK, 1989.

celor două. Ultimul rând al *koukoulion*-ului oferă ultimul rând al fiecărei din strofele următoare, formând un fel de refren. Probabil că atunci când era executat, cântărețul cânta strofele, iar corul (sau poate întreaga comunitate) relua refrenul.

Condacul a făcut parte din slujba de priveghere până la sfârșitul secolului XII, în Constantinopol se pare până în 1204, când continuitatea a fost întreruptă odată cu devastarea orașului de către cruciați[8]. Dar pe atunci nu se mai compuneau de mult condace, imnograful Iosif (812/818–cca 886) fiind ultimul compozitor de condace cunoscut. Deoarece inspirația liturgică migrase de la marile biserici din orașe spre mănăstiri, unde din epoca lui Ioan Damaschinul aici s-a dezvoltat o altă formă de poezie liturgică, numită canon. Aceasta făcea pare din oficiul privegherii monahale, care includea cântarea a nouă ode sau cântări biblice, cuprinse în mod normal în Psaltiri după psalmi și de aceea sunt tipărite după Psalmi și în edițiile *Septuagintei*. Aceste nouă ode sau cântări sunt:

1. Cântarea lui Moise: *Iș* 15, 1–9
2. Cântarea lui Moise: *Dt* 32, 1–43
3. Cântarea Anei: *1 Rg* 2, 1–10
4. Rugăciunea lui Avacum: *Avc* 3, 1–19
5. Rugăciunea lui Isaia: *Is* 26, 9–20
6. Rugăciunea lui Iona: *Iona* 2, 3–10
7. Rugăciunea celor trei tineri: *Dn* 3, 26–56 (*LXX*)
8. Cântarea celor trei tineri (*Benedicite*): *Dn* 3, 57–88 (*LXX*) + trei alte versete[9]
9. Cântarea Maicii Domnului (*Magnificat*): *Lc* 1, 46–55, și Cântarea lui Zaharia (*Benedictus*): *Lc* 1, 68–79

---

[8] LINGAS, 1995.

[9] Celelalte trei versuri sunt: „Binecuvântați pe Domnul, apostoli, profeți și martiri ai Domnului, lăudați-L și preaînălțați-L în veci. Să binecuvântăm pe Domnul, pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt; să-L lăudăm și să-L înălțăm în veci. Să lăudăm, să binecuvântăm și să ne închinăm Domnului, lăudându-L și preaînălțându-L în veci."

Canonul constă din strofe (numite tropare) corespunzând fiecăreia din aceste ode, care erau cântate între ultimele versete ale fiecărei ode (toate, afară de oda a opta, sfârșesc cu doxologia mică: Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin). Probabil din cauza lungimii și a tonului ei amenințător, oda a doua a fost repede abandonată, cu excepția perioadei de pocăință a Postului Mare, rezultatul fiind că foarte puține canoane, afară de cele din Postul Mare, conțin strofe pentru oda a doua[10]. Troparele au în general unele referiri la oda în care sunt inserate, deși uneori acestea sunt foarte vagi, îndeosebi în canoanele târzii.

Deși canonul s-a dezvoltat într-un context liturgic diferit, el atestă influența condacului. Literele inițiale ale troparelor canonului formează frecvent un acrostih, deși este rar pentru canon să aibă un refren (finalurile unora din tropare sunt adeseori un ecou al sfârșitului irmosului). Dar în general canonul este un gen diferit de poem liturgic față de condac. În timp ce condacul este o predică cântată, canonul e mai mult o serie de meditații, deși acest contrast nu e nicidecum absolut; ultimele condace sunt în general mult mai meditative decât predicile cântate ale lui Roman, iar unele din canoanele timpurii rețin elemente din condac (de exemplu, dialogul dramatic din canonul lui Cosma la Buna Vestire). Însă diferența cea mai amplă între condac și canon stă, așa cum subliniază Wellesz, „în folosirea crescândă a muzicii și în mai marea ei varietate în noul gen poetic"[11]. Privegherile din catedrale erau relativ rare: tipicul Marii Biserici a Sfintei Sofii din secolul X prescrie

[10] A se vedea GAHBAUER, 1995, p. 148, pentru câteva excepții. Pentru zilele de peste săptămână din Postul Mare canonul ia o formă diferită având strofe doar pentru trei din cântări (ode) (prima variind după ziua săptămânii și ultimele două); plecând de aici, cartea de slujbă pentru Postul Mare se numește *Triod.*

[11] WELLESZ, 1961, p. 202.

condace pentru numai doisprezece privegheri[12], și chiar dacă aceasta reprezintă un declin față de uzul mai vechi, e departe de frecvența canonului care a ajuns să fie folosit zilnic în serviciile divine din mănăstiri. Varietatea muzicii pentru canon este inerentă, întrucât în timp ce condacul era cântat tot pe un singur ton, troparele canonului erau cântate pe tonuri diferite corespunzătoare fiecărei ode. Mai mult de atât este greu de spus, întrucât manuscrisele cu notație muzicală nu sunt la fel de vechi ca originile canonului.

Treptat uzul monahal a influențat practica liturgică din bisericile nemonastice, deși acest proces a avut loc mult mai lent decât se credea odinioară, iar odată cu întreruperea continuității tradiției liturgice la Marea Biserică a Sfintei Sofii în 1204, modelele monahale au devenit practic universale în lumea bizantină (chiar dacă oficiul catedral era în uz la Tesalonic încă la începutul secolului XV). O importanță deosebită în această influență crescândă a oficiului monahal a avut mănăstirea Studiu din Constantinopol, după reînvierea ei sub Teodor Studitul la începutul secolului IX.

Dar începuturile practicii liturgice distinct monahale, care avea să devină ulterior hotărâtoare pentru lumea bizantină, trebuie căutate nu în Bizanțul însuși, ci în mănăstirile din Ierusalim și deșertul Iudeii, nu în cele din urmă mănăstirea Sfântului Sava, unde Ioan a putut fi foarte bine monah. Această practică savaită Teodor a introdus-o la mănăstirea Studiu, foarte probabil încurajat de influența unui mic grup de monahi conduși de Mihail Sincelul sosit în Constantinopol din Palestina la începutul celei de-a doua faze a iconoclasmului și care, integrându-se în grupul iconofililor conduși de Teodor, și-a făcut din Constantinopol a doua casă[13].

---

[12] A se vedea tabelul în LINGAS, 1995, p. 55.

[13] Doi din cei mai renumiți tovarăși ai lui Mihail au fost frații „graptoi" (scrișii) Teofan și Teodor, numiți astfel de la faptul că din pricina opoziției lor înverșunate față de iconoclasm din porunca împăratului Teofil li s-au scris pe față cu fierul roșu versuri iconoclaste. A se vedea CUNNINGHAM, 1991.

Monahii din Palestina din primul secol al dominației arabe n-au jucat un rol decisiv numai în limpezirea și definirea învățăturii teologice ortodoxe, ci și în dezvoltarea formelor liturgice, îndeosebi a canonului, care avea să devină o caracteristică a tradiției creștine bizantine. În ambele aspecte ale acestei evoluții a ceea ce avea să fie o caracteristică a Ortodoxiei bizantine, Ioan Damaschinul a jucat un loc central. Sunt trei nume legate de crearea canonului: Andrei Cretanul, Cosma Melodul și Ioan Damaschinul. Ei au fost contemporani și au avut cu toții legături cu Ierusalimul și mănăstirile lui. Mai mult, ei toți pot veni din Damasc. Andrei s-a născut acolo, ca și Ioan, și potrivit legendei, Cosma a fost coleg de școală cu Ioan în Damasc. Andrei a fost tuns monah la mănăstirea legată de Biserica Anastasis din Ierusalim, de care, așa cum am văzut, Ioan a putut fi legat ca predicator, înainte de ajunge să administreze un orfelinat în Constantinopol și a deveni apoi, la câtva timp, între 692 și 713, episcop al Gortynei și mitropolit al Cretei. Despre Cosma se spune că înainte de a deveni episcop al Maiumei, a fost monah în Palestina potrivit tradiției la aceeași mănăstire ca Ioan (după *Sinaxarul constantinopolitan*, Ioan a îmbrățișat viața monahală „împreună cu Cosma"[14]), probabil la mănăstirea Mar Saba. Andrei Cretanul a compus un număr de canoane, îndeosebi „Canonul Mare", un imens canon de pocăință cântat în prima săptămână a Postului Mare (împărțit în patru zile) și în vinerea din săptămâna a cincea a Postului. Pentru multe din sărbătorile mai mari ale anului bisericesc avem astăzi două canoane: în cazul sărbătorilor Nașterii Domnului și Teofaniei (Botezului), Schimbării la Față și Adormirii Maicii Domnului, unul e atribuit lui Cosma, iar celălalt lui Ioan. Potrivit lui Nicodim (Aghioritul), atât Cosma, cât și Ioan au compus canoane pentru Paște, dar numai al lui Ioan ar fi fost folosit,

[14] *Synaxarium*, p. 279, 1–2. Cum deja s-a remarcat (în cap. 1), *Sinaxarul* constantinopolitan nu menționează numele mănăstirii.

întrucât Cosma și-a dat seama că poemul său nu suportă comparație cu acela al lui Ioan[15]. Andrei e proclamat uneori inventatorul canonului[16]. Eustratiades a îndepărtat această opinie susținând că „numai puterea muzicală și poetică a lui Ioan Damaschinul ar fi fost potrivite pentru a introduce în Biserică aceste noi forme de cântare și să realizeze schimbarea fără a produce un scandal"[17]. Asemenea majorității savanților până foarte recent, Eustratiades pare să fi văzut canonul răsturnând condacul, odată cu apariția lui la începutul secolului VII. După cum am arătat mai sus, această noțiune se bazează pe o înțelegere greșită, deoarece canonul a apărut într-un context liturgic diferit de condac pe care l-a înlocuit doar foarte treptat. Afară de aceasta, chiar dacă talentul poetic al lui Ioan este în unele privințe mai mare decât al lui Andrei sau Cosma, pentru apariția canonului trebuie să privim spre cercul celor trei mai degrabă decât la geniul creator al vreunui individ.

Preocuparea noastră aici este însă Ioan și poezia sa liturgică. Eustratiades caracterizează darurile poetice ale lui Ioan în acești termeni: „El nu are spontaneitatea, nici lirismul lui Roman sau Cosma, dar există o dulceață în ritmul și dicția lui, și o simplitate în descrierea lui. Lira sa e inspirată de mormântul de viață dătător și inundă sufletele creștinilor de bucurie și fericire. Tema celei mai mari cântări ale lui este Învierea Domnului pe care o cântă flautul său plin de har"[18]. Acesta caracterizare e un ecou a ceea ce s-a spus în troparul citat la începutul capitolului: dulceața poeziei lui și limpezimea cântării lui, comparate cu ale lui Moise, văzut aici mai puțin ca legiuitor și profet, sau cel care a relatat creația lumii, cât ca autor al primelor două cântări

---

[15] A se vedea NICODIM, 1987, II, p. 289 n. Nicodim afirmă despre canonul lui Cosma că se păstrează (sau se păstra în secolul XVIII) într-un manuscris la mănăstirea Vatopedi.

[16] WELLESZ, 1961, p. 204.

[17] EUSTRATIADES, 1931, p. 501.

[18] *Ibid.*, p. 500.

biblice. Vom vedea ceva din aceasta în restul acestui capitol care va fi dedicat explorării a trei din canoanele lui Ioan: primul, cel mai faimos canon al lui, „Regina canoanelor", canonul Paștelui, și apoi canoanele dedicate tainelor pe care le-am explorat deja în omiliile sale, și anume la Schimbarea la Față a Domnului și la Adormirea Maicii Domnului. Făcând astfel, vom arunca pur și simplu o privire spre troparele canonului, uitându-ne înapoi și la odele pe care le însoțesc. În realitate, atunci când sunt executate liturgic, avem și mai multe și mai puține: mai multe prin faptul că sunt adăugate diverse alte tropare, incluzând ultima rămășiță a condacului, *koukoulion*-ul (acum numit simplu *kontakion*) și primul *ikos* (numit simplu *ikos*), ca și ectenii și comemorările zilei din *synaxarion;* iar mai puține prin faptul că (exceptând Postul Mare și unele mănăstiri) cântările biblice însele sunt omise, cu excepția cântării Maicii Domnului, *Mărește*, cântată înaintea strofelor odei a noua a canonului. Voi reda mai întâi textul canonului în traducere, urmat apoi de un scurt comentariu, odă după odă[19].

Ioan a compus poeme liturgice și în alte forme decât canonul; Eustratiades înșiră drept autentice multe *irmoi*, un mare număr de tropare pentru Paște și săptămâna care urmează („Săptămâna Luminată"), din care cele mai multe nu și-au găsit calea în cărțile de cult, „theokotiile dogmatice" — sau „dogmaticele" glasurilor (tropare adresate Maicii Domnului care o laudă prin reflecții teologice elaborate asupra Întrupării) —, alte tropare în cinstea Maicii Domnului și multe așa-numite „anatolika", stihiri inserate între stihurile psalmilor la vecerniile și utreniile de duminică. Dar imaginația lui poetică dă în modul cel mai izbitor expresie pătrunderii sale teologice în canoane.

---

[19] Comentariul meu e îndatorat cel mai mult celui al lui NICODIM (1987), care indică frecvent sursele pe care le-a folosit Ioan. Puținele comentarii care există în general asupra acestor poeme par să ignore imensa erudiție a lui Nicodim; în mod inexplicabil, nici Wellesz, nici Eustratiades, nici Gahbauer nu par să aibă cunoștință de el.

b. Canonul pascal

Cântarea 1 (Cântarea lui Moise). *Glasul 1. Irmos*

Ziua Învierii, să ne luminăm popoare! Paștile Domnului! Paștile! Căci din moarte la viață și de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce cântăm cântare de biruință.

Tropare

Să ne curățim simțirile, și să vedem pe Hristos fulgerând în neapropiata lumină a Învierii, și să-L auzim zicând limpede „Bucurați-vă!", cântându-I cântare de biruință.

Cerurile după cuviință să se veselească, și pământul să se bucure, și să serbeze toată lumea, văzută și nevăzută, că a înviat Hristos, veselia cea veșnică[20].

Nicodim arată cum irmosul este construit de Ioan din două pasaje din omiliile lui Grigorie din Nazianz la Paște, prima și ultima[21]. Din prima omilie Ioan ia cuvintele de deschidere: „Ziua învierii [...] să ne luminăm"[22]. Din ultima Ioan ia cuvintele: „Paștile Domnului! Paștile!"; de fapt, cum subliniază Nicodim, în omilia originală a lui Grigorie, cuvintele acestuia sunt: „Paștile Domnului! Paștile! Și iarăși zic Paștile!, în cinstea Treimii"[23]. Ioan ia de la Grigorie explicația cuvântului *pascha* — derivat nu din cuvântul grec *paschein*, a pătimi, ci din ebraicul *pesach*, „trecere", și referindu-se la trecerea din Egipt în Canaan, iar spiritual

---

[20] Text în *Pentēkostarion*, p. 17–24. Textul „critic" cu traducere germană în GAHBAUER, 1995, p. 135–146. Text și traducere engleză în WELLESZ, 1961, p. 207–214. Traducere franceză în ROZEMOND, 1959, p. 84–86. Pentru traducere engleză, eu am folosit aceea a lui Fr. Ephrem în LASH, 2000, p. 5–16 (cu unele mici modificări). Comentariul lui NICODIM: 1987, II, p. 277–336.

[21] NICODIM, 1987, II, p. 280.

[22] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 1, 1, 1–2 (BERNARDI, p. 72).

[23] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45, 2 (PG 36, 624D).

„la trecerea de la cele de jos la cele de sus, la ieşirea şi urcuşul spre ţara făgăduinţei"[24]. Aceasta face legătura cu prima cântare biblică, cântarea de izbăvire a lui Moise după trecerea Mării Roşii. Câteva cuvinte şi o idee din Grigorie îi oferă lui Ioan materialele pentru primul său irmos care fixează tonul întregului canonul.

După Nicodim, primul tropar e bazat pe noţiunea că omul este o fiinţă dublă, cu simţuri trupeşti şi duhovniceşti: o temă apropiată de inima lui Ioan, cum am văzut[25]. Mai precis, Nicodim găseşte în ultima omilie a lui Grigorie noţiunea că jertfa pascală e adusă „pentru curăţirea simţirilor"[26]. Numai dacă suntem curăţaţi Îl putem vedea pe Hristos, „fulgerând cu neapropiata lumină a Învierii".

Pentru al doilea tropar, Nicodim trimite iarăşi la Grigorie din Nazianz[27], de data asta la omilia la Teofanie, unde acesta citează *Psalmul* 95, 11: „Cerurile să se veselească şi pământul să se bucure"[28], iar pentru veselia întregului cosmos, văzut şi nevăzut, la ultima omilie[29]. Întreg universul, văzut şi nevăzut, se referă fie la îngeri şi oameni, fie, sugerează Nicodim, poate chiar la elementele neînsufleţite[30]. Am văzut că, laolaltă cu alţi Părinţi ca Maxim Mărturisitorul, Ioan afirmă dimensiunea cu adevărat cosmică a Învierii biruitoare a lui Hristos.

Tonul de triumf şi veselie care străbate prin aceste tropare se acordă bine cu tema cântării biblice pe care o însoţesc, Cântarea lui Moise: „Să cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preamărit; cal şi călăreţ în mare i-a aruncat! Tăria mea şi cântarea mea s-a făcut mântuirea mea!" (*Iş* 15, 1–2). Acestea sunt teme proaspete în amintirile celor care ascultă

---

[24] *Ibid.* 45, 10 (PG 36, 636CD).
[25] NICODIM, 1987, II, p. 283.
[26] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45, 14 (PG 36, 641C).
[27] NICODIM, 1987, II, p. 285–286.
[28] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 38, 1, 4 (MORESCHINI, p. 104).
[29] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45 (PG 36, 626B).
[30] NICODIM, 1987, II, p. 286.

și cântă acest canon, deoarece Cântarea lui Moise face parte din Liturghia din seara Sâmbetei Mari.

Cântarea 3 (Cântarea Anei). *Irmos*

Veniți să bem băutură nouă, nu făcută cu minuni dintr-o piatră stearpă, ci din izvorul nestricăciunii, țâșnitor din mormântul lui Hristos, întru Care ne întărim.

Tropare

Acum toate s-au umplut de lumină, și cerul și pământul, și cele de dedesubt. Să serbeze dar toată făptura învierea lui Hristos, întru care s-a întărit[31].

Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă ridic împreună cu Tine, înviind Tu, ieri m-am răstignit împreună cu Tine; Tu Însuți împreună preamărește-mă cu Tine, Mântuitorule, întru împărăția Ta.

Cântarea a treia este Rugăciunea Anei. Referirea la „băutura nouă" vrea poate să aducă aminte faptul că atunci când Eli, găsind-o pe Ana în Templu, a acuzat-o că e beată, ea a răspuns: „Eu îmi vărs sufletul înaintea Domnului" (*1 Rg* 1, 15). Mai direct se referă la apa pe care Moise a făcut-o să țâșnească când a izbit piatra în timpul pribegiei prin deșert (*Nm* 20, 10–11), dar acum aceasta este „izvorul nestricăciunii", un ecou (sau mai probabil originea) imnului de împărtășire de la Paște: „Trupul lui Hristos primiți, și din izvorul cel fără de moarte gustați. Aliluia." „Întru care ne întărim" este o referire la începutul cântării Anei: „Inima mea s-a întărit întru Domnul" (*1 Rg* 2, 1).

Primul tropar revine la tema cosmică introdusă în prima odă sau cântare. Odată cu Învierea a venit lumina, nu numai pentru cer și pământ, ci și pentru cele de sub pământ, iadul, care a fost mântuit prin coborârea lui Hristos acolo

[31] NICODIM argumentează că propoziția aceasta din urmă ar trebui citită „în care s-a stabilit": 1987, II, p. 289.

în Sâmbăta Mare. Aici avem o primă aluzie la tema icoanei ortodoxe a Învierii, în care Hristos e văzut sfărmând porțile iadului și scoțându-i afară pe cei închiși acolo începând cu Adam și Eva[32].

Troparul al doilea, cum arată Nicodim[33], derivă dintr-un pasaj din prima omilie a lui Grigorie: „Ieri m-am răstignit împreună cu Hristos, astăzi m-am preaslăvit împreună cu El; ieri am murit împreună cu El, astăzi sunt viu împreună cu El; ieri m-am îngropat împreună cu El, astăzi m-am ridicat împreună cu El"[34]. Dar Ioan a schimbat ordinea, plasând neistoric îngroparea înainte de răstignire. Motivul, sugerează Nicodim, e că Ioan e interesat de ce se întâmplă cu noi, la care învierea precede preaslăvirea. Această participare la îngroparea și răstignirea lui Hristos se referă la trei lucruri, sugerează Nicodim: mai întâi, la îngroparea noastră ascetică împreună cu Hristos prin tot Postul Mare; în al doilea rând, la identificarea lui Hristos cu noi în Întrupare; și în al treilea rând, la cei botezați în noaptea de Paște[35].

Cântarea 4 (Rugăciunea lui Avacum). *Irmos*

La dumnezeiasca strajă de Dumnezeu grăitorul Avacum să stea împreună cu noi, și să-l arate pe îngerul purtător de lumină, grăind cu mare glas, „Astăzi este mântuirea lumii, căci a înviat Hristos ca Un Atotputernic".

Tropare

„Parte bărbătească" S-a arătat Hristos, ca Unul Care a deschis pântecul fecioresc, „mielușel" s-a chemat ca muritor, Paștile noastre „fără prihană" ca Unul ce n-a gustat stricăciune, iar „desăvârșit" S-a numit ca un Dumnezeu adevărat.

---

[32] Pentru evoluția icoanei Învierii, ori Anastasis, a se vedea KARTSONIS, 1986.

[33] NICODIM, 1987, II, p. 290.

[34] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 1, 4, 1–3 (BERNARDI, p. 76).

[35] NICODIM, 1987, II, p. 290–291.

> Ca un mielușel de un an, cel binecuvântat pentru noi cunună, Hristos, de bunăvoie pentru toți S-a jertfit, Paștile curățitoare. Și iarăși din mormânt ne-a strălucit frumos Soarele Dreptății.
>
> Părintele lui Dumnezeu David mergea sărind înaintea chivotului umbrei, iar noi, poporul cel sfânt al lui Dumnezeu, văzând deznodământul simbolurilor, să ne veselim dumnezeiește, că a înviat Hristos ca Unul Atotputernic.

Cântarea 4 este Rugăciunea lui Avacum. Dar, cum se întâmplă adeseori în canon, referința mai directă este la locul unde stătea Avacum când își face rugăciunea: „Eu voi sta de strajă și mă voi sui pe o stâncă" (*Avc* 2, 1 *LXX*). Dar, cum notează Nicodim, Ioan ajunge la această referință pe calea începutului ultimei omilii a lui Grigorie[36]. Aceasta se deschide prin citarea cuvintelor lui Avacum despre starea la straja sa și spune că astăzi, în ziua de Paște, el vede vedenia unui bărbat ridicat pe nori, arătând ca un înger, cu hainele lui strălucind ca fulgerul și strigând cu glas tare: „Astăzi este mântuirea lumii... Astăzi, Hristos S-a sculat din morți, să ne sculăm împreună cu El"[37].

Primul troparul stăruie asupra lui Hristos Mielul nostru pascal jertfit pentru noi (cf. *1 Co* 5, 7). Mielul pascal trebuia să fie „fără prihană, parte bărbătească, de un an" (*Iș* 12, 5), text pe care Ioan îl glosează cu *Ieșirea* 34, 19 despre partea bărbătească care deschide pântecele și care aparține lui Dumnezeu. Evocă și un alt pasaj din omilia de Paște a lui Grigorie: „pentru noi e mâncat mielul"[38]. Cu aceste referințe își alcătuiește Ioan troparul, meditând la jertfa lui Hristos.

Al doilea tropar continuă această temă accentuând natura voluntară a jertfei lui Hristos. Ioan se inspiră iarăși din

---

[36] *Ibid.*, p. 291–292.

[37] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45, 1 (PG 36, 624A).

[38] *Ibid.* 45, 16 (PG 36, 644D).

omilia de Paşte a lui Grigorie, unde acesta spune despre Hristos ca jertfă pascală: „vechi de un an ca Soare al dreptăţii, ieşind de acolo [din ceruri], circumscris în natura Sa văzută şi întorcându-se la sine, şi «cununa binecuvântată a bunătăţii»[39], fiind de fiecare parte egal şi asemenea cu Sine Însuşi; şi nu numai aceasta, ci şi dând viaţă crugului virtuţilor, blând combinate şi amestecate fiecare cu cealaltă, de legea iubirii şi ordinii"[40]. Aici sunt toate temele lui Ioan pentru acest tropar. Există şi un joc de cuvinte, cum subliniază Nicodim[41], în care cuvântul din tropar tradus prin „bun" e pronunţat exact ca şi cuvântul „Hristos" (*christos/chrestos*).

Troparul ultim se referă la David dănţuind înaintea chivotului Legii (*2 Rg* 6, 16–19). David sărbătorea ceea ce era o simplă umbră a ceea ce avea să vină; creştinii sărbătoresc împlinirea: „Plini de Dumnezeu, să ne veselim": pentru aceasta Nicodim se referă la un pasaj din omilia lui Grigorie la Teofanie: „Să prăznuim, nu ca la o sărbătoare păgână, ci dumnezeieşte, nu într-un chip lumesc, ci mai presus de lume"[42].

Cântarea 5 (Rugăciunea lui Isaia). *Irmos*

Cu zorile să zorim, şi să-I aducem Stăpânului cântare în loc de mir, şi să-L vedem pe Hristos, Soarele Dreptăţii, tuturor viaţă răsărind.

Tropare

Milostivirea Ta cea nemăsurată văzând-o cei ţinuţi în legăturile iadului, spre lumină se grăbeau, Hristoase, cu picioare vesele, lăudând Paştile cele veşnice.

---

[39] Cf. *Ps* 64, 12.

[40] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45, 13 (PG 36, 641AB).

[41] NICODIM, 1987, II, p. 296.

[42] *Ibid.*, p. 298, citează pe GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 38, 4, 13–14 (MORESCHINI, p. 110).

Să ne apropiem purtătorilor de făclii de Hristos Cel ce iese din mormânt ca un mire, și să serbăm împreună cu cetele iubitoare de praznic Paștile lui Dumnezeu cele mântuitoare.

Cântarea 5, Rugăciunea lui Isaia, începe astfel: „De noapte zorește duhul meu spre Tine, Dumnezeule" (*Is* 26, 9 *LXX*). Mintea lui Ioan merge firește la femeile purtătoare de mir, primele martore ale învierii. Privegherea de toată noaptea, în care acest canon este cântat, e pusă în legătură cu femeile care vin la mormânt „dis-de-dimineață" (*Lc* 24, 1).

Rugăciunea lui Isaia se încheie celebrând izbăvirea morților: „Morții vor învia, cei din morminte se vor scula și cei de pe pământ se vor veseli" (*Is* 26, 19). Această temă e prinsă în troparele odei, primul dintre ele revenind la tema mântuirii din iad; Ioan îi vede pe cei legați aici împingându-se spre Hristos, așa cum sunt pictați în icoana Învierii. Tema veseliei e legată de aceea a ospățului de nuntă, un simbol favorit al venirii Împărăției în parabolele Evangheliilor. Mormântul lui Hristos devine un iatac de nuntă, din care Acesta iese ca în versetul din psalm (*Ps* 18, 6). Mireasa pe care El și-a făcut-o în această nuntă este Biserica.

Cântarea 6 (Rugăciunea lui Iona). *Irmos*

Ai coborât în cele mai de jos ale pământului, și ai sfărmat zăvoarele veșnice, care-i țineau pe cei legați, Hristoase, iar a treia zi ca Iona din chit, ai înviat din mormânt.

Tropare

Păzind neatinse pecețile, Hristoase, ai înviat din mormânt, Cel ce n-ai stricat cheile Fecioarei prin nașterea Ta, și ne-ai deschis ușile raiului.

Mântuitorul meu, jertfa vie și nejertfită, ca Dumnezeu aducându-Te pe Tine Însuți de bunăvoie Tatălui, înviind din mormânt ai înviat împreună tot neamul lui Adam.

Cântarea 6 este Rugăciunea lui Iona din pântecele chitului. Referința Domnului la „semnul lui Iona", prefigurarea morții și învierii Lui după trei zile de cele trei zile petrecute de Iona în chit (*Mt* 12, 29–30) oferă legătura evidentă între cântare și înviere, tema canonului Paștelui. Iona însuși spune: „în pământ m-am pogorât, ale cărui încuietori sunt zăvoare veșnice" (*Iona* 2, 7 *LXX*), comparând astfel soarta sa cu o coborâre la iad. E ceea ce Ioan prinde aici: pentru că Hristos a coborât „în părțile cele mai de jos ale pământului" și a sfărmat zăvoarele veșnice care-i țineau pe cei din iad. În acest irmos avem iarăși tema icoanei Învierii la care revine Ioan.

Primul tropar face o paralelă între scularea lui Hristos din mormânt fără a-i rupe peceții și nașterea lui din Fecioara Mamă a lui Dumnezeu fără vătămarea fecioriei ei, *virginitas in partu*, pe care Părinții au văzut-o prefigurată în poarta Templului în viziunea lui Iezechiel „care va rămâne încuiată... pentru că a intrat prin ea Domnul Dumnezeul lui Israel" (*Iz* 44, 2–3), cum arată Nicodim[43]. Trecând prin ceea ce rămâne pecetluit, Hristos ne-a deschis ușile raiului.

Troparul al doilea se inspiră iarăși din omilia a doua la Paște a lui Grigorie, exploatând de data asta un pasaj în care Grigorie compară jertfa lui Hristos cu sacrificiile Vechiului Legământ. Acestea din urmă n-au fost inutile, o simplă vărsare de sânge, „ci marea și nejertfita jertfă [*athyton hiereion*, exact ca în tropar], nejertfită dacă pot vorbi așa despre prima Natură [divină], s-a amestecat cu jertfele legii și s-a făcut curățitoare nu pentru o mică parte a lumii, nici pentru o scurtă perioadă de timp, ci pentru cosmosul întreg și pentru totdeauna"[44]. Ioan prinde referința lui Grigorie la mântuirea cosmică în referința lui la „tot neamul lui Adam".

---

[43] NICODIM, 1987, II, p. 308.

[44] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45, 13 (PG 36, 640D).

Cântarea 7 (Rugăciunea celor trei tineri). *Irmos*

Cel ce a izbăvit pe tineri din cuptor, pătimește ca un muritor și prin pătimire îl îmbracă pe cel muritor în frumusețea nestricăciunii, Cel Unul binecuvântat, Dumnezeul Părinților și preaslăvit.

Tropare

Cu miruri au alergat după Tine femeile cu gândire dumnezeiască, și celui pe care îl căutau ca pe un mort cu lacrimi bucurându-se i s-au închinat ca Dumnezeului Celui viu, și ucenicilor lui Hristos le-au binevestit Paștile cele de taină.

Prăznuim omorârea morții, surparea iadului și pârga unei alte vieți veșnice, și săltând laude cântăm Pricinuitorului ei, Cel Unul binecuvântat, Dumnezeul Părinților și preaslăvit.

Cât de sfântă cu adevărat și întru totul prăznuită e această noapte mântuitoare și luminoasă, vestitoarea zilei purtătoare de lumină a Învierii, în care Lumina cea în afară de timp a strălucit tuturor trupește din mormânt.

Cântarea 7 este Rugăciunea celor trei tineri din cuptorul arzător, în care i-a condamnat Nabucodonosor. Acestora li s-a arătat Îngerul Domnului (pe care Nabucodonosor l-a văzut ca un al patrulea bărbat „asemenea unui fiu al lui Dumnezeu"[45]) și a făcut inima cuptorului „ca un vânt de rouă răcoritor" (*Dn* 3, 50 LXX). Pentru Părinți, îngerul Domnului era Cuvântul lui Dumnezeu, astfel Ioan vede salvarea celor trei tineri ca un act mai vechi de mântuire prin Cuvântul, Care mai apoi S-a întrupat și prin pătimire a dăruit oamenilor nestricăciunea.

Primul tropar revine la femeile purtătoare de mir, numai că de data aceasta, cum arată Nicodim, ele sunt înțelese în

[45] *Dn* 3, 92 *LXX*, în forma în care Nicodim îl citează.

lumina *Cântării Cântărilor:* „înmiresmată e mireasma mirurilor Tale[46], mir vărsat este numele tău; de aceea te iubesc fetele. Trage-mă după tine să alerg după mireasma mirurilor tale" (*Cânt* 1, 3)[47]. Ele Îl caută cu lacrimi pe Cel pe care-L iubesc. Găsindu-L înviat ca un Dumnezeu, aduc vestea bună ucenicilor Lui. Al doilea tropar continuă această meditație: căutând un trup mort, femeile au descoperit moartea morții.

Troparul final revine la celebrarea nopții, noaptea mântuirii, noaptea Învierii. Nicodim trimite din nou la un pasaj din a doua omilie la Paște a lui Grigorie, în care acesta contrastează „frumoasa" zi de ieri cu prăznuirile lui cu candele și făclii, cu „și mai frumoasa" zi de astăzi, deoarece acum prăznuim însăși învierea „nu numai drept un lucru nădăjduit, ci ca unul deja întâmplat și trăgând la sine întreaga lume"[48]. Nicodim comentează modul cum Biserica începe ziua de cu seara, ziua mișcându-se astfel de la întuneric la lumină[49].

Cântarea 8 (Cântarea celor trei tineri). *Irmos*

Această aleasă și sfântă zi, una a sâmbetelor, este împărătească și doamnă, praznic al praznicelor și sărbătoare a sărbătorilor, în care binecuvântăm pe Hristos în veci.

Tropare

Veniți să ne împărtășim din rodul nou al viței, al dumnezeiești veselii, în ziua cea vestită a Învierii și a Împărăției lui Hristos, lăudându-L ca pe un Dumnezeu în veci.

---

[46] Cuvântul „mir" din canonul Paștelui și cuvântul „mireasma mirurilor" sunt aceleași în greacă.

[47] NICODIM, 1987, II, p. 311.

[48] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45, 2 (PG 36, 624D–625A).

[49] NICODIM, 1987, II, p. 318–319.

Ridică împrejur ochii tăi, Sioane, și vezi, că iată au venit la tine fiii tăi, ca niște făclii de Dumnezeu luminate, de la apus și de la miazănoapte, de la mare și de la răsărit, binecuvântându-L în tine pe Dumnezeu în veci.

Părinte atotțiitorule, Cuvinte și Duhule, firea unită în trei ipostase, mai presus de ființă și mai presus de Dumnezeire, întru Tine ne-am botezat și pe Tine Te binecuvântăm în veci.

Cântarea celor trei copii este o cântare în care toată creația e chemată să laude pe Dumnezeu. Aceasta îi oferă lui Ioan cheia pentru aceste versuri care dezvoltă această temă de laudă. Irmosul e scos din *Leviticul* 24, 36, care vorbește de „ziua a opta ca zi aleasă și sfântă pentru voi"; din omilia a doua de Paște a lui Grigorie care laudă Paștele ca „praznic al praznicelor și sărbătoare a sărbătorilor"[50] și dintr-un alt pasaj din omilia sa la Duminica nouă, unde spune că „împărăteasa ceasurilor aduce omagiu împărătesei zilelor și revarsă asupra ei tot cea ce e mai frumos și mai plăcut"[51].

Primul tropar începe cu o referință la „roada viței" de care a vorbit Hristos ucenicilor la Cina de pe urmă, „de acum nu voi mai bea din acest rod al viței până în ziua în care îl voi bea cu voi nou în Împărăția Tatălui Meu" (*Mt* 26, 29). Împărăția Tatălui este Învierea, spune Nicodim, urmând interpretarea lui Ioan Hrisostom[52]. Al doilea tropar prinde mai direct tema odei înfățișând poporul care vine din cele patru colțuri ale pământului să-L laude pe Hristos. Troparul final evocă porunca finală a Domnului din *Evanghelia după Matei* (28, 19) de a face ucenici din toate neamurile, botezându-i în numele Treimii. Demn de notat e că irmosul și toate troparele sfârșesc lăudându-L pe Dumnezeu sau pe Hristos „în veci", ceea ce subliniază natura eshatologică a Învierii.

---

[50] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45, 2 (PG 36, 624C).

[51] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 44, 10 (PG 36, 617C).

[52] NICODIM, 1987, II, p. 323 și 287.

Cântarea 9 (Cântarea Maicii Domnului și a lui Zaharia). *Irmos*

Luminează-te, luminează-te, Noule Ierusalime, căci slava Domnului peste tine a răsărit. Dănțuiește acum și te bucură Sioane! Iar tu, curată Născătoare de Dumnezeu, desfătează-te întru Învierea Celui născut al tău.

Tropare

O, dumnezeiescul! O, iubitul! O, preadulcele Tău glas! — căci cu noi ai făgăduit să fii cu adevărat până la sfârșitul veacului, Hristoase — glas pe care noi credincioșii îl ținem ca pe o ancoră de nădejde, bucurându-ne.

O, Paștile cele mari și preasfinte, Hristoase! O, Înțelepciunea și Cuvântul și Puterea lui Dumnezeu! Dă-ne nouă să ne împărtășim de Tine mai adânc, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale.

Oda finală constă din două cântări din Noul Testament, din Cântarea Maicii Domnului și din Cântarea lui Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul. Cuvântul de deschidere — „Luminează-te, luminează-te" (*Photizou, photizou*) — conține foarte probabil o referire la Botez ca taină a luminării (*photismos* cum este numită frecvent de Părinți: Ioan însuși menționează acest aspect al botezului în *Expos.* 82, 57), botez celebrat în vechime ca parte a privegherii din noaptea de Paște[53]. Începutul irmosului este din *Isaia* 50, 1, interpretat ca referindu-se dincolo de sfârșitul exilului iudeilor (referința sa istorică) la mântuirea dăinuitoare a Învierii. E un prilej de dănțuire și veselie. Cuvântul pentru „bucură-te" este înrudit cu cel folosit în Cântarea Fecioarei („și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu": *Luca* 1, 44), ceea ce îl conduce pe Ioan să o cheme pe „Preacurata Maica lui Dumnezeu" să se bucure de Învierea

[53] Datorez accastă observație pr. Ephrem Lash.

Fiului ei. Primul tropar este o evocare extatică a făgăduinței lui Hristos de la sfârșitul *Evangheliei lui Matei*, la care s-a făcut deja aluzie în ultimul tropar al odei anterioare. Troparul final Ioan îl scoate din finalul omiliei a doua la Paști a lui Grigorie: „Dar, o, Paște mare și care cureți cosmosul întreg! Căci voi vorbi cu tine ca și cu o ființă vie! O, Cuvântule al lui Dumnezeu și Lumina, Viața și Înțelepciunea și Puterea! Căci mă desfăt de toate numirile Tale"[54]. Și numindu-l Paște, Ioan se roagă ca să ni se dea „să ne împărtășim de Tine mai adânc [mai expresiv, *ektypoteron*] în ziua cea neînserată a Împărăției Tale". Canonul începe aclamând „ziua învierii" și sfârșește cu „ziua neînserată a Împărăției", pe care aceasta o prefigurează.

c. Canonul la Schimbarea la Față

Nicodim prefațează comentariul său la acest canon[55] referindu-se la icoana Schimbării la Față cu Hristos schimbat la față stând pe un vârf de munte, Moise și Ilie stând de o parte și de alta pe vârfuri similare, cu apostolii la baza muntelui central, Petru și Iacob încă parțial în picioare, în timp ce Ioan este cu totul prăbușit la pământ de vedere[56]. Schimbarea la Față a fost o temă populară pentru icoane, existând două faimoase exemple din secolul VI: mozaicul absidei bazilicii mănăstirii Sfânta Ecaterina de la baza Muntelui Sinai (la origine mănăstirea era dedicată Rugului Aprins[57]), și mozaicul absidei bazilicii Sant' Apollinare in Classe din Ravenna. Evoluția icoanei prezintă un interes considerabil, Hristos fiind uneori înconjurat de lumină, alteori de o iradiind lumină, și aureola Lui uneori sepa-

[54] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 45, 30 (PG 36, 664A).

[55] Text în *Mēnaion* (6 august), p. 89–98. Traducere engleză în MARY/WARE, 1969, p. 482–494. Traducere franceză în ROZEMOND, 1959, p. 90–93. Comentariul lui NICODIM: 1987, III, p. 279–320.

[56] NICODIM, 1987, III, p. 279.

[57] A se vedea tratarea extinsă a acestui aspect la ELSNER, 1995, p. 97–124.

rându-L de profeți, iar alteori îmbrățișându-i. Canonul lui Ioan, împreună cu omilia lui, e probabil unul din factorii care afectează această evoluție. Spre deosebire de canonul Învierii, Ioan a folosit în majoritatea cazurilor irmoase existente (afară de oda a patra) și a compus tropare modelate în formele lor metrice; literele inițiale ale acestor tropare (inclusiv irmosul odei a patra) formează un acrostih care se citește: MOSES THEOU PROSOPON EN THABOR IDE („Moise a văzut pe Tabor fața lui Dumnezeu").

Cântarea 1 (Cântarea lui Moise). *Tropare*

Văzând Moise de demult profetic slava Domnului în mare, în nor și în stâlpul de foc, a strigat: Mântuitorului și Dumnezeului nostru să-I cântăm.

Acoperit ca de o stâncă de trupul îndumnezeit, văzându-L pe Cel nevăzut, văzătorul de Dumnezeu Moise, a strigat: Mântuitorului și Dumnezeului nostru să-I cântăm.

Tu ai fost văzut de Moise pe muntele Legii și pe Tabor, de demult în nor, iar acum în neapropiata lumină a Dumnezeirii.

Aceste versuri servesc prezentării lui Moise. Refrenul trimite la tema primei cântări biblice, Cântarea lui Moise. Primul tropar trimite la evenimentele celebrate de această primă cântare, dar o face la modul rezumatului Apostolului Pavel din *1 Corinteni* 10, 1–4 prin identificarea stâncii cu Hristos. Aceasta oferă imaginea troparului al doilea, „trupul îndumnezeit" este al lui Hristos, identificat cu stânca, în a cărei scobitură e ascuns Moise, ca să vadă spatele lui Dumnezeu când Acesta a trecut, ajungând cel mai aproape de vederea lui Dumnezeu în timpul vieții sale (*Iș* 33, 17–23). Ultimul tropar schițează contrastul între revelația lui Dumnezeu pe cei doi munți, Sinai și Tabor: pe Sinai în întuneric, pe Tabor în lumină (cf. *Transfig.* 4).

Cântarea 3 (Cântarea Anei). *Tropare*

Slava care a umbrit mai înainte în cort și a vorbit cu Moise, slujitorul Tău, a fost o preînchipuire a Schimbării Tale la Față, Stăpâne, care a fulgerat negrăit pe Tabor.

Vârfurile apostolilor s-au urcat împreună cu Tine, Cuvinte Unule-Născut și Preaînalte, pe Muntele Taborului, și au stat de față împreună Moise și Ilie, ca niște slujitori ai lui Dumnezeu, Iubitorule de oameni.

Fiind Dumnezeu întreg, Te-ai făcut întreg muritor, amestecând umanitatea cu Dumnezeirea întreagă în ipostasa Ta, pe care în două ființe au văzut-o Moise și Ilie în Muntele Taborului.

Legătura între aceste două versuri și cântarea lor biblică, Cântarea Anei, e destul de subțire, nimic mai mult decât faptul că Ana s-a rugat în templu, unde se odihnea slava lui Dumnezeu, la care se referă primul tropar. Dar slava lui Dumnezeu care umbrea chivotul, atât de centrală în apărarea icoanelor de către Ioan, e văzută ca o prefigurare a Schimbării la Față, aici a strălucirii care a luminat din Hristos, apoi a norului care s-a pogorât (cf. *Transfig.* 17). Canonul începe deci aproape în același fel cu omilia: „Astăzi, abisul luminii neapropiate! Astăzi pe Muntele Tabor strălucește apostolilor o revărsare nemărginită de strălucire dumnezeiască!" (*Transfig.* 2, 1–2). Troparul al doilea prezintă martorii Schimbării la Față, iar troparul ultim reflectează asupra adevărului dogmatic al Întrupării care s-a revelat la Schimbarea la Față.

Cântarea 4 (Rugăciunea lui Avacum). *Irmos*

Săgeți ale Dumnezeirii au ieșit din trupul Tău; de aceea cei mai de vază dintre profeți și apostoli cântând au strigat: Slavă puterii Tale, Doamne.

Tropare

Cel ce ai păzit nevătămat rugul, care era unit cu focul, i-ai arătat lui Moise, Stăpâne, un trup care lumina dumnezeiește cântând: Slavă puterii Tale, Doamne.

Soarele văzut s-a ascuns de razele Dumnezeirii când pe Muntele Taborului Te-a văzut schimbat la față pe Tine, Iisuse al meu: Slavă puterii Tale, Doamne.

Foc nematerial ce nu arde materia trupului ai fost văzut, când Te-ai arătat lui Moise, Apostolilor și lui Ilie, Stăpâne, Unul din două și în două firi desăvârșite.

Legătura cu cântarea biblică, Rugăciunea lui Avacum este prin versul care vorbește de „săgețile de lumină" care ies din Dumnezeu spre uimirea soarelui și a lunii înmărmurite (*Avc* 3, 11). Aceasta dă cuvintele irmosului, precum și contrastul incomparabil dintre necreat și creat care străbate versurile și provoacă refrenul: „Slavă puterii Tale, Doamne". Dar, deși incomparabil, necreatul nu anihilează creatul. Rugul Aprins nu se mistuia (*Iș* 3, 2); prin urmare este o prefigurare a Întrupării, în care prezența dumnezeiască nu vatămă integritatea naturii umane: o temă care străbate toate troparele. Există poate și o trimitere la eclipsarea soarelui de o cealaltă manifestare a slavei Fiului, pe cruce (cf. *Mt* 27, 45; *In* 12, 23–33).

Cântarea 5 (Rugăciunea lui Isaia). *Tropare*

Limba retorilor nu poate spune mărețiile Tale, cum Tu, Care ții viața și stăpânești moartea, Te-ai înfățișat în Muntele Taborului lui Moise și Ilie, care au dat mărturie de dumnezeirea Ta.

Cel ce cu mâinile Tale nevăzute l-ai plămădit pe om după chipul Tău, Hristoase, i-ai arătat frumusețea arhetipului Tău într-o plămadă trupească, nu ca într-un chip/o icoană, ci cum ești după ființă Tu Însuți, Dumnezeu fiind și om.

Fiind unit fără amestecare, ne-ai arătat pe Muntele Taborului cărbunele dumnezeirii, care arde păcatele și luminează sufletele, și i-a aruncat în extaz pe Moise, pe Ilie și pe căpeteniile apostolilor.

Legătura cu cântarea biblică nu se face până la troparul final și atunci este o legătură cu profetul Isaia, mai degrabă decât cu rugăciunea lui. Trimiterea este la vedenia lui Isaia, în care buzele acestuia sunt curățite de cărbunele aprins adus de unul din serafimi. Primul tropar reflectă asupra caracterului de nespus al marilor lucruri ale lui Dumnezeu și atrage atenția asupra modului în care ceea ce s-a întâmplat pe Tabor trece dincolo de hotarul morții, întrucât alături de apostoli apar Moise și Ilie. Troparul al doilea vede în Schimbarea la Față revelarea adevăratei frumuseți originare a umanității făcute după chipul lui Dumnezeu. Deoarece chipul după care a fost făcut omul este Hristos Însuși, nu doar un „după chip", ci originalul însuși. Comentând această revelare a frumuseții, Nicodim citează celebra exclamație a lui Augustin: „Târziu Te-am iubit, frumusețe atât de veche și nouă, târziu Te-am iubit!"[58] (găsită de Nicodim într-o formă ușor elaborată, este într-un volum cu titlul: „Rugăciuni iubitoare"[59]).

Cântarea 6 (Rugăciunea lui Iona). *Tropare*

Cât de mare și înfricoșătoare vedere s-a văzut astăzi! din cer strălucea soarele văzut, iar de pe pământ fulgera incomparabil pe Muntele Taborului Soarele Dreptății.

„Trecut-a umbra neputincioasă a Legii, iar Hristos Adevărul a venit în chip lămurit": a strigat Moise, văzând pe Tabor Dumnezeirea Ta.

---

[58] AUGUSTIN, *Conf.* X, 27, 38.
[59] NICODIM, 1987, III, p. 300.

Stâlpul Îl arăta foarte limpede lui Moise pe Hristos schimbat la față, iar norul harul Duhului care a umbrit pe Tabor.

Ioan continuă în aceste versuri tema ultimei ode și nu face nici o referire pe care pot s-o detectez la Rugăciunea lui Iona. Tema e contrastul dintre necreat și creat, aici soarele văzut și Soarele spiritual al dreptății (cf. *Mal* 4, 2). Ceea ce deschide spre un alt contrast, deja remarcat de Ioan, între umbrele Vechiului Testament și realitatea Noului Testament, o temă pe care o dezvoltă și în omilia sa. În ultimul tropar e o aluzie la interpretarea trinitară a Schimbării la Față, scoasă din împlinirea prefigurărilor stâlpului de foc și a stâlpului de nor care au condus poporul Israel prin pustie (*Iș* 13, 21–22) în Hristos și în Duhul.

Cântarea 7 (Rugăciunea celor trei tineri). *Tropare*

Acum s-au văzut cele nevăzute de Apostoli, Dumnezeirea fulgerând în trup pe Muntele Tabor, și au strigat: Bine ești cuvântat, Doamne Dumnezeule, în veci.

Tremurând de frică și înmărmuriți de măreția Împărăției dumnezeiești pe Muntele Tabor, Apostolii au strigat: Bine ești cuvântat, Doamne Dumnezeule, în veci.

Acum s-au auzit cele neauzite, căci Fiul din Fecioară fără tată e mărturisit cu preaslăvire de glasul Tatălui ca Dumnezeu și om, Același în veci.

Nu prin înfiere Te-ai făcut Fiu iubit al Celui Preaînalt, ci preexistând prin ființă, Te-ai unit cu noi fără schimbare, grăind cu noi care strigăm: Binecuvântat ești, Doamne, Dumnezeule, în veci.

Legătura cu cântarea biblică, Rugăciunea celor trei tineri, se găsește în refrenul: „Binecuvântat ești, Doamne Dumnezeule, în veci". Tema de aici, cu referire poate la izbăvirea miraculoasă a celor trei tineri din cuptorul arzător, e

paradoxul lucrărilor lui Dumnezeu, îndeosebi Schimbarea la Față: nevăzutul văzut și neauzitul auzit. Și răspunsul de frică și spaimă la acest paradox. „Măreția Împărăției dumnezeiești" evocă în mod potrivit pentru Schimbarea la Față primul verset din *Psalmul* 92: „Domnul a împărățit, în măreție S-a îmbrăcat", maiestatea (*euprepeia*) Sa manifestându-se în hainele devenite „albe ca lumina" (*Mt* 17, 2). Ultimele două tropare meditează asupra paradoxului Întrupării: „Fiul din Fecioară fără tată" mărturisit de Tatăl Său dumnezeiesc, Fiul dumnezeiesc prin ființă trăind printre cei pe care-i face fii ai lui Dumnezeu prin înfiere.

Cântarea 8 (Cântarea celor trei tineri). *Tropare*

Auzindu-Te, Stăpâne, fiind mărturisit de Tatăl și neputând suporta fulgerarea feței Tale, prea tare pentru vederea omenească, ucenicii Tăi au căzut la pământ cântând cu frică: Preoți binecuvântați, popoare preaînălțați pe Hristos în veci.

Împărat preachipeș al împăraților și Domn al celor ce domnesc peste tot, Stăpân fericit și locuind într-o lumina neapropiată, înmărmuriți de Tine ucenicii au strigat: Tineri binecuvântați, preoți lăudați, popoare preaînălțați pe Hristos în veci.

Ca înaintea Unuia care stăpânește cerul, împărățește pământul și are domnia celor de dedesubt, Hristoase, au stat de pe pământ apostolii, din cer Ilie Tesviteanul, iar dintre cei morți Moise, cântând neîncetat: Popoare, preaînălțați pe Hristos în veci.

Grijile născătoare de trândăvie au fost lăsate pe pământ, de cei aleși dintre apostoli, Iubitorule de oameni, ca unii care Ți-au urmat în viețuirea dumnezeiască mai presus de pământ. De aceea, dobândind în chip vrednic dumnezeiasca Ta arătare, au cântat: Popoare, preaînălțați pe Hristos în veci.

Legătura cu a opta cântare biblică, Cântarea celor trei tineri, e oferită iarăşi de aclamarea finală, care e un ecou în versurile finale ale odei. Primul tropar se bazează pe un pasaj din omilia la botez a lui Grigorie din Nazianz: „Dumnezeirea se arată pe munte apostolilor ca lumină prea tare pentru vederea lor puţină"[60]. Orbiţi de lumina Dumnezeirii ei cad de spaimă la pământ (a se vedea comentariile lui Nicodim despre icoana Schimbării la Faţă). Troparul al doilea prelucrează *1 Timotei* 6, 15–16, adăugând la descrierea lui Hristos epitetul „chipeş", luat, sugerează Nicodim, din *Psalmul* 44, 3 („Chipeş eşti Tu în frumuseţe mai mult decât fiii oamenilor") sau din *Cântarea Cântărilor* 1, 16 („Frumos eşti tu, frăţiorul meu şi chipeş")[61]. Maiestatea lui Hristos, exprimată în *1 Timotei* 6, 15, este dezvoltată în troparul următor care afirmă suveranitatea Sa asupra cerului, pământului şi iadului manifestată în Schimbarea la Faţă în prezenţa Apostolilor (de pe pământ), a lui Ilie (din cer, de unde şi-a luat căruţa de foc: *4 Regi* 2, 11–12) şi Moise (dintre „cei ucişi", *nekadon*: Ioan foloseşte aici un cuvânt literar rar). Troparul final îi vede pe Apostoli lăsând deoparte grijile trândave (un ecou, poate, al imnului heruvimic din Liturghia bizantină) şi urmându-l lui Hristos pe Muntele Tabor, spre un nou mod de viaţă dumnezeiesc, temă care revine în omilia sa (de ex., *Transfig.* 5, 10).

Cântarea 9 (Cântarea Maicii Domnului şi a lui Zaharia). *Tropare*

Ca să arăţi în chip arătat a Doua Ta nespusă Pogorâre, cum va fi văzut Dumnezeul Preaînalt stând în mijlocul unor dumnezei, ai strălucit în chip negrăit pe Tabor Apostolilor, împreună şi lui Moise şi Ilie, pentru aceasta toţi pe Tine, Hristoase, Te mărim.

---

[60] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 40, 6, 18–20 (MORESCHINI, p. 208).
[61] NICODIM, 1987, III, p. 311.

Veniți, ascultați-mă popoare: urcând pe Muntele ceresc cel sfânt, să stăm în chip nematerial în cetatea Dumnezeului Celui viu și să vedem cu mintea Dumnezeirea nematerială, a Tatălui și a Duhului strălucind în Fiul Unul-Născut.

M-ai vrăjit cu dorul Tău, Hristoase, și m-ai preschimbat cu erosul Tău dumnezeiesc; arde cu focul nematerial păcatele mele și mă învrednicește să mă satur de desfătare care este întru Tine și să laud săltând, Bunule, cele două veniri ale Tale.

Troparele cântării a noua stăruie asupra celei de-a Doua Veniri în slava a cărei anticipare este Schimbarea la Față. Pentru aceasta trebuie să ne pregătim urcând muntele virtuților să vedem Treimea Însăși manifestată în Fiul întrupat. Troparul final e o rugăciune ca să fim curățați prin dorul pentru Hristos, ca să putem prăznui cu desfătare cele două veniri ale lui Hristos: prima în smerenie, a doua în slavă.

d. Canonul la Adormirea Maicii Domnului

Asemenea Canonului Învierii, acest canon n-are acrostih[62]. Ca și în canonul la Schimbarea la Față, Ioan folosește irmoasele existente deja. Comentariul nostru (care urmează lui Nicodim) se limitează la troparele lui[63].

Cântarea 1 (Cântarea lui Moise). *Tropare*

Fecioare tinere împreună cu Miriam proorocița, cântare de ieșire chiuiți acum, căci Fecioara și singura de Dumnezeu Născătoare se mută la moștenirea cea cerească.

---

[62] Text în *Mēnaion* (15 august), p. 197–206. Traducere engleză în MARY/WARE, 1969, p. 515–525. Traducere engleză metrică în DALEY, 1998, p. 241–246. Am folosit traducerea engleză a lui Fr. Ephrem (nepublicată). Comentariul lui NICODIM: 1987, III, p. 375–406.

[63] Ca și comentariile lui Nicodim, a se vedea CHEVALIER, 1936 și LEDIT, 1979.

Corturile dumnezeiești ale cerurilor Te-au primit după vrednicie ca pe un cer însuflețit, Preasfântă, și ca o mireasă cu totul fără prihană strălucitor gătită ai stat înaintea Împăratului și Dumnezeului.

Cântarea de biruință a lui Moise a fost preluată în relatarea biblică de sora sa Miriam, care a condus un dans cântând refrenul cântecului (*Iș* 15, 20–21); aceasta oferă tema primului tropar. În ultima din omiliile lui, Ioan vede în Miriam și tovarășele ei o prefigurare a Bisericii, bucurându-se de trecerea la viață a Maicii Domnului (*Dorm.* III, 3, 3–8). Troparul final prezintă tema Maicii Domnului ca un „cer însuflețit", pe care am găsit-o deja în omilia a doua a lui Ioan, unde după ce o numește „cer însuflețit", exclamă: „Căci cine ar greși numind-o cer, dacă nu cel care ar spune știind bine că prin excelențele ei incomparabile e înălțată mai presus de ceruri?"[64] — un sentiment care și-a găsit ecou într-unul din cele mai faimoase tropare despre Maica Domnului atribuite lui Cosma, fratele de călugărie al lui Ioan: „Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii și incomparabil mai slăvită decât serafimii, care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul L-ai născut, pe tine Născătoare de Dumnezeu cu adevărat te mărim!"

Cântarea 3 (Cântarea Anei). *Tropare*

Ieșind din coapse muritoare, ți-ai săvârșit ieșirea conformă firii, Preacurată, dar născând Viața cu adevărat, te-ai mutat la viața dumnezeiască și enipostatică [subzistând în sine].

Popor de teologi de la marginile pământului și mulțimea de îngeri de sus s-au grăbit spre Sion la un semn atotputernic, liturghisind după cuviință, Stăpână, îngropării tale.

---

[64] *Dorm.* II, 2, 34–36; trad. engl. DALEY, 1998, p. 206.

Legătura cu a treia cântare biblică este iarăși foarte slabă, dar Ana din cântare purta același nume cu mama Fecioarei și tema sterilității făcută prin minune fertilă e comună ambelor: de aici referința la nașterea Fecioarei „din coapse muritoare". Restul primului tropar prezintă tema Fecioarei ca Mamă a Celui care era Viața în persoană (cf. *In* 14, 16), la care trece din moarte. Este o temă centrală atât a *apolytikion*-ului, cât și condacului sărbătorii „mutatu-te-ai la viață, fiind Maică Vieții", „căci ca o Maică a Vieții a mutat-o la viață Cel ce S-a sălășluit în pântecul ei pururea fecioresc"[65]. Troparul al doilea se referă la relatarea despre Adormire din tratatul *Despre numirile divine* al lui Dionisie Areopagitul, unde acesta vorbește de adunarea multora din primii conducători creștini, inclusiv el însuși și mentorul său, Ierotei, precum și Iacob și Petru și ceilalți apostoli, ca să vadă „trupul purtător de Dumnezeu, izvor de viață", înainte de îngroparea ei. Dionisie îi numește pe cei adunați „teologi"[66]. Acest pasaj, cu referința lui la trupul Fecioarei ca izvor de viață, joacă un rol de pivot în canon, așa cum l-a jucat și în prima omilie a lui Ioan la Adormire.

Cântarea 4 (Rugăciunea lui Avacum). *Tropare*

Mirare era a vedea cerul însuflețit al Împăratului tuturor intrând în cavitățile pământului. Cât sunt de minunate lucrurile Tale! Slavă puterii Tale, Doamne!

La mutarea ta, Maică a lui Dumnezeu, cu cutremur și cu bucurie au acoperit oștirile îngerilor cu preasfinte aripi trupul tău cel primitor de Dumnezeu și prealarg.

Dacă Rodul cel necuprins al acesteia, pentru Care s-a făcut cerul, a suferit îngropare de bunăvoie ca un muritor, cum să fi tăgăduit îngroparea cea care l-a purtat în pântec fără să știe de nuntă?

---

[65] Pentru textul complet al acestor tropare, a se vedea LASH, 1999, p. 92.
[66] DIONISIE AREOPAGITUL, *D. n.* 3, 2 (SUCHLA, I, 141, 4–14).

A patra cântare biblică, Rugăciunea lui Avacum, e plină de minunea şi taina lui Dumnezeu, şi pe această taină manifestată în Adormirea Maicii Domnului stăruie aceste tropare. „Cerul însufleţit" coboară în „cavităţile" pământului. (cuvântul grec *keneones*, tradus prin „cavităţi", este un cuvânt rar). După Nicodim el se referă la mormântul din Ghetimani, unde a fost îngropată Fecioara; dar el contrastează aceasta cu ceea ce spunea într-una din omiliile la Adormire[67] contemporanul lui Ioan, Andrei Cretanul, şi anume că după moarte Maica lui Dumnezeu a coborât la iad[68]. Deşi Andrei nu foloseşte cuvântul *keneon*, am putea fi tentaţi să citim în acest tropar această interpretare a coborârii Mariei; dar probabil trebuie să rezistăm unei astfel de tentaţii, deoarece în a doua sa omilie la Adormire Ioan exclude în mod explicit ideea că Fecioara a coborât la iad după moartea ei (*Dorm.* II, 3, 9–22). Următorul tropar revine al primirea Mariei în ceruri de către îngeri, primire a uneia „mai largi decât cerurile", întrucât a încăput în pântecul ei pe Dumnezeu Cel neîncăput. Acest lucru a format un punct de meditaţie în prima omilie a lui Ioan (*Dorm.* I, 13, 1–11). Imaginea îngerilor care acoperă cu aripile lor trupul Fecioarei aminteşte de icoana Adormirii, în care Hristos, stând deasupra Maicii Sale aşezată pe catafalc, este închis într-o aureolă care ajunge până la trupul Mamei Lui. Această aureolă nu este pur şi simplu una de lumină, ci este plină de chipuri îngereşti: slava care-L înconjoară pe Hristos şi ajunge până la Mama Sa este o slavă ce constă din oştile cereşti. Ultimul tropar face o paralelă între destinul Maicii Domnului şi cel al Fiului ei: aşa cum Acesta a suportat moarte şi mormânt, tot aşa şi Mama Sa (ceea ce confirmă interpretarea primului tropar dată mai sus). Refe-

[67] Prima în ediţia din MIGNE (PG 97, 1045–1072), dar a doua în traducerea engleză a lui DALEY (1998, p. 117–136).

[68] NICODIM, 1987, III, p. 381–382, unde el ilustrează învăţătura lui Andrei, citând trei pasaje din a doua sa omilie la Adormire (PG 97, 1049D1–1052C1, 1052C3–6, 1053A15–B7).

rința la Hristos ca Rodul Fecioarei amintește de salutarea Elisabetei către vara ei: „Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău" (*Lc* 1, 42). Nicodim se referă și la pasaje din profeți: „Lumea se va umplea de rodul său" (*Is* 27, 6), „via își dă rodul ei" (*Za* 8, 12), „mâncați rodul vieții" (*Os* 10, 12 *LXX*)[69]. Dar de ce un „Rod necuprins"? Pentru Nicodim, aceasta se referă la modul în care în Întrupare Dumnezeu Se revelează tocmai ca mai presus de înțelegere, o idee exprimată de Dionisie Areopagitul în scrisoarea sa a treia, pe care Nicodim o citează, și unde vorbește de Iisus ca „ascuns și după arătarea Sa sau, pentru a vorbi mai dumnezeiește, în însăși arătarea Sa"[70].

Cântarea 5 (Rugăciunea lui Isaia). *Tropare*

> Să răsune trâmbițele teologilor astăzi și limba multgrăitoare a oamenilor să laude acum, văzduhul să răsune, strălucind de o lumină nemărginită, îngerii să cânte Adormirea Preacuratei.
>
> Vasul alegerii s-a întrecut pe sine prin imnele tale, transportat și cu totul ieșit din sine, Fecioară, arătându-se tuturor și fiind cu adevărat sfințit și posedat de Dumnezeu, Născătoare de Dumnezeu atotlăudată.

Legătura cu cântarea a cincea, Rugăciunea lui Isaia, este imperceptibilă. Troparele leagă celebrarea „teologilor" la catafalcul Maicii Domnului și bucuria îngerilor care o întâmpină în ceruri. Aceasta este tema cu care își încheie Ioan ultima sa omilie la Adormire (*Dorm.* III, 4–5). Ultimul tropar este un ecou literal al relatării lui Dionisie despre lauda superlativă a Maicii Domnului de către Ierotei, în care el a fost „cu totul transportat și cu totul ieșit din sine"[71]. Denumirea „vas al alegerii" poate părea să-l suge-

---

[69] NICODIM, 1987, III, p. 384.

[70] *Ibid.*, III, p. 384–385, citează pe DIONISIE AREOPAGITUL, *Ep.* 3 (RITTER, II, p. 159, 6–7).

[71] DIONISIE AREOPAGITUL, *Div. nom.* 3, 2 (SUCHLA, I, p. 141, 11–12).

reze pe Apostolul Pavel (cf. *FA* 9, 15) menționat în expunerea din *Sinaxar* ca prezent la moartea Fecioarei[72]. Totuși Ioan îl descrie drept „vas al alegerii" (după dascălul său Pavel, sugerează Nicodim[73]) și pe Ierotei, așa cel mai probabil el se referă aici la relatarea lui Dionisie despre Ierotei[74].

Cântarea 6 (Rugăciunea lui Iona). *Tropare*

Din tine a răsărit Viața, care n-a stricat cheile fecioriei. Atunci cum ar fi fost părtaș de experiența morții cortul tău fără prihană devenit obârșie de viață?

Fiind locaș sfânt al Vieții, ai dobândit viața veșnică, căci prin moarte te-ai mutat la viață tu, care ai născut Viața enipostatică [subzistând în sine].

Referirea la a șasea cântare biblică este iarăși imperceptibilă. Ca și omiliile, primul tropar pune în legătură trecerea Maicii Domnului prin și dincolo de moarte cu pururea fecioria ei: așa cum fecioria ei a fot nevătămată când a dat naștere Vieții, tot așa ea își păstrează integritatea trupească și în moarte. Referința la „cheile fecioriei" amintește pasajul din vedenia lui Iezechiel despre „ușa încuiată" (*Iz* 44, 2, citat mai sus) pe care am remarcat-o deja drept prefigurare a pururea fecioriei Mariei. Acest tropar aplică trupului Mariei și adjectivul *zoarchikos* („obârșie de viață") preluat din relatarea despre Adormire a lui Dionisie. Nicodim subliniază faptul că, potrivit lui Dionisie, acest adjectiv se aplică propriu-zis numai lui Dumnezeu, fiind negat chiar îngerilor[75]. Aplicat la trupul fecioarei Maria, semnificația lui este astfel mult sporită. Ca și în prima omilie, unde acest

[72] *Synaxarium*, p. 893, 33.

[73] NICODIM, 1987, III, p. 390.

[74] A se vedea *Dorm.* III, 4, 16–18.

[75] NICODIM, 1987, III, p. 391–392, citează pe DIONISIE AREOPAGITUL, *Div. nom.* 3, 6. 6, 1 (SUCHLA, I, 192, 19–20. 190–191).

adjectiv are o semnificație de pivot, această recunoaștere a calității trupului ei ca dătător de viață transformă pentru ea sensul morții. Așa cum spune Ioan în omilia sa: „O, cum poate fi mutat la viață prin moarte izvorul vieții?" (*Dorm.* I, 10, 1–2, a se vedea întreg paragraful).

Cântarea 7 (Rugăciunea celor trei tineri). *Tropare*

> Tineri și fecioare, bătrâni și căpetenii, împărați și judecători, cinstind pomenirea Fecioarei și Maicii lui Dumnezeu, cântați: Domnul și Dumnezeul Părinților, bine este cuvântat!
>
> Să răsune de trâmbița Duhului munții cerești, colinele să se veselească, și dumnezeieștii Apostoli să salte, că Împărăteasa se mută la Fiul ei, ca să împărătească cu El în veci.
>
> Preasfințita mutare a dumnezeieștii și neprihănitei Maicii Tale a adunat cetele mai presus de lume ale Puterilor de sus, să se bucure împreună cu cei de pe pământ, care cântă Ție: Dumnezeule, bine ești cuvântat!

Ioan merge pe urmele rugăciunii de laudă a celor trei tineri, care constituie a șaptea cântare biblică, inspirându-se pentru primul tropar din versetul unui psalm (*Ps* 148, 11–12), pe care l-a folosit și în ultima sa omilie la Adormire (*Dorm.* III, 3, 9–12). În troparul următor Ioan se referă hiperbolic la „munții cerești", înainte de a invoca și „colinele" menționate în același psalm (*Ps* 148, 9). „Munții cerești" se referă alegoric la cete îngerești cele mai înalte, pentru care Nicodim găsește o autoritate patristică în omilia la botez a lui Grigorie din Nazianz[76]. Toate cetele îngerilor se adună pentru mutarea la cer a Maicii Domnului.

---

[76] NICODIM, 1987, III, p. 395, se referă la GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 40, 36, 7–9 (MORESCHINI, p. 280).

Cântarea 8 (Cântarea celor trei tineri). *Tropare*

Pomenirea ta, Preacurată Fecioară, o slăvesc Începătoriile, Stăpâniile și Puterile, Îngerii, Arhanghelii și Domniile, Tronurile, Heruvimii și înfricoșătorii Serafimii, iar neamul omenesc o lăudă și preaînalță întru toți vecii.

Cel care S-a sălășluit în chip străin în pântecul tău preacurat, Născătoare de Dumnezeu, întrupându-Se, Acesta, primind duhul tău preasfânt, l-a odihnit întru Sine Însuși, ca un Fiu îndatorat, pentru aceea și noi te lăudăm Fecioară și te preaînălțăm întru toți vecii.

O, minunile mai presus de cuget ale Pururea Fecioarei și Maicii lui Dumnezeu, căci sălășluindu-se în mormânt, l-a arătat rai. Acestuia stându-i înainte astăzi, cu bucurie cântăm: Pe Domnul lucrurile lăudați-L și-L preaînălțați întru toți vecii.

A opta cântare biblică, Cântarea celor trei tineri din cuptorul arzător, evocă prezența între ei a Cuvântului lui Dumnezeu Care avea să devină vlăstarul Fecioarei Mamă a lui Dumnezeu. Acel eveniment izbăvitor prefigura ceea ce acum are loc în realitate pentru întreaga lume ce se bucură în cuvintele cântării lor care oferă refrenul acestor tropare. Primul tropar înșiră cetele îngerești, reproducând lista lui Dionisie Areopagitul[77], deși nu în ordinea celor trei cinuri de câte trei, motivul fiind foarte probabil metrica. Ultimul tropar se referă la primirea de către Hristos a sufletului sau duhului Fecioarei în ceruri la moartea ei. E momentul pictat în icoana Adormirii și atât în canonul lui Ioan, cât și în omiliile sale[78] el poate fi distins în mod limpede de ridicarea trupului ei celebrată în troparul final: mormântul ei se arată a fi rai. În a doua sa omilie Ioan se adresează mormântului, ca și cum ar fi viu și își imaginează mormântul

[77] DIONISIE AREOPAGITUL, *Coel. hier.* 6, 2 (HEIL, II, 26, 11–27, 3).

[78] Primirea sufletului Mariei: *Dorm.* I, 11, 3; a trupului ei: 1, 13.

răspunzând: „Acum îngeri se îngrijesc de mine; acum harul dumnezeiesc locuiește în mine. M-am arătat izvor de vindecare și leac pentru durere, izvor de sănătate și alungare a demonilor"[79].

Cântarea 9 (Cântarea Maicii Domnului și a lui Zaharia). *Tropare*

Veniți în Sion, în Muntele dumnezeiesc și gras al Dumnezeului Celui Viu, să ne veselim văzând-o pe Născătoarea de Dumnezeu, căci ca pe o maică a Sa Hristos o mută în cortul cel mai bun și mai dumnezeiesc, în Sfânta Sfintelor.

Veniți, credincioșilor, să ne apropiem de mormântul Maicii lui Dumnezeu și să-l îmbrățișăm atingându-l sincer, cu buzele, cu ochii și cu fruntea inimii, și să scoatem din el daruri îmbelșugate de tămăduiri care curg dintr-un izvor pururea curgător.

Primește de la noi cântare de ieșire, Maica Dumnezeului Celui viu, și ne umbrește cu harul tău cel dumnezeiesc și purtător de lumină, dăruind împăratului victorii, poporului iubitor de Hristos pace, celor ce cântă iertare și sufletelor noastre mântuire.

Sărbătorirea ridicării Maicii lui Dumnezeu continuă în troparele pentru ultima cântare biblică, Cântarea Maicii lui Dumnezeu (Cântarea lui Zaharia fiind de obicei mai mult sau mai puțin ignorată). Primul dintre cele două tropare se inspiră din imagistica deja folosită de Ioan în celebrarea ridicării trupului Fecioarei din prima sa omilie la Adormire. Pentru Ioan, ridicarea ei la cer e împlinirea aducerii chivotului Legământului în templul lui Solomon (*3 Rg* 8, 1–7)[80]. Chivotul, Muntele Sionului, cortul, Templul: toate acestea

[79] *Dorm.* II, 17, 15–18; trad. engl. DALEY, 1998, p. 221.

[80] Cf. prefața generală a lui NICODIM la canoanele Adormirii, care stăruie pe acest eveniment și împlinirea lui, 1987, III, p. 321–323.

prefigurează trupul Maicii lui Dumnezeu care a purtat prezența dumnezeiască. *Psalmul* 67, psalmul cântat la început probabil atunci când chivotul legământului era purtat în bătălie, vorbește la un moment dat de „muntele lui Dumnezeu, munte gras..., muntele în care I-a plăcut lui Dumnezeu să locuiască" (*Ps* 67, 16–17 *LXX*); citat de Ioan în *Dorm.* II, 12, 25–26, acest verset oferă o bogată sursă de imagini pentru Maica lui Dumnezeu, unele din ele la prima vedere întrucâtva derutante[81]). Acesta e versetul care formează prima parte a primului tropar, a doua parte văzând ridicarea Maicii lui Dumnezeu ca mutarea ei „în cortul mai bun și mai dumnezeiesc" (cf. *Evr* 9, 11), în „Sfânta Sfintelor" din cer, care nu mai este o umbră, ci realitate. Troparul următor se inspiră direct din prima omilie a lui Ioan, unde acesta spune despre mormânt: „O, mormânt sfânt, minunat, august și închinat! Pe care și acum îl înconjură îngerii stându-i în preajmă cu respect și frică multă; de care demonii tremură, la care oamenii aleargă cu credință, cinstindu-l și închinându-i-se îmbrățișându-l cu ochii, cu buzele și dorul sufletului și scoțând belșug de lucruri bune"[82]. Această apostrofă la mormântul Mariei și nemijlocirea cu care al doilea tropar al cântării a noua îndeamnă credincioșii să-l venereze ar sugera că el a fost compus de Ioan anume pentru sanctuarul de pelerinaj la mormântul Fecioarei, Maica lui Dumnezeu, din Ghețimani, în afara cetății Ierusalimului[83].

Troparul final cere Maicii lui Dumnezeu să primească acest imn funerar — nu tânguire, ci cântec de bucurie. Cu

---

[81] A se vedea LASH, 1990, p. 70–72. Întreg articolul este foarte lămuritor despre modul în care e aplicată Maicii Domnului imagistica din Vechiul Testament, îndeosebi în textele liturgice.

[82] *Dorm.* I, 13, 7–11; trad. engl. DALEY, 1998, p. 198.

[83] Despre cultul palestinian timpuriu al Maicii Domnului, mai întâi la sanctuarul din Kathisma, între Ierusalim și Betleem, marcând locul în care Maica Domnului însărcinată s-a odihnit în drumul ei spre Betleem, și apoi la mormântul din Ghețimani, a se vedea foarte recent SHOEMAKER, 2001.

gândul la ocrotirea umbritoare a Maicii lui Dumnezeu, el se îndreaptă spre temele tradiționale ale ocrotirii: ocrotire pentru împărat, *basileus*, pentru „poporul iubitor de Hristos" și pentru „noi care cântăm". Rămânem cu imaginea unui preot-poet, cântând pentru ocrotirea împăratului său, sub a cărui stăpânire el n-a trăit niciodată și a cărui singură întâlnire cu el, una doar literară, a fost în termenii unui reproș nedisimulat.

Din aceste comentarii (scoase în mare parte din erudiția Sfântului Nicodim Aghioritul) devine evident cum, inspirându-se din Scriptură și Părinți, îndeosebi din Grigorie Teologul, Ioan a transformat dogma în imagini, imaginile în poezie, învățătura în doxologie și mărturisirea în laudă.

Epilog

În 735, la Jarrow în nord-estul Angliei, aproape de valul roman construit din porunca împăratului Adrian pentru a marca granița cea mai de nord a imperiului său, murea Beda Venerabilul. Beda Northumbrianul și Ioan Damaschinul au fost deci contemporani; se poate să fi fost de aceeași vârstă, deși suntem mai siguri de data nașterii lui Beda, 673, decât de cea a lui Ioan. Amândoi sunt considerați în știința occidentală ca marcând sfârșitul perioadei patristice: Beda pentru lumea latină, iar Ioan pentru cea greacă[1]. Nici unul n-a știut de celălalt, deși amândoi credeau că aparțin aceleiași *oikoumene* constituită de Imperiul Roman (sau Bizantin). Ioan era informat aproximativ despre regiunea în care locuia Beda: el vorbește de o „Mare Iberiană" dincolo de Coloanele lui Heracle, numește cele două provincii britanice ale Imperiului Roman și știe de celții, care trăiau în îndepărtatul colț de nord-nord-vest al Imperiului (deși toate aceste referiri apar în apendice la capitole în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, care se

[1] Faptul e evidențiat de volumele finale ale *Patrologiei* lui Quasten, completate de savanți sub direcția lui Angelo di Berardino de la Institutum Patristicum Augustinianum din Roma: vol. IV (1996) sfârșește cu Beda, vol. V (2000, publicat prea târziu pentru mine spre a-l folosi pentru această carte) sfârșește cu Ioan Damaschinul.

poate să fi fost adăugate de o mână ulterioară[2]). Beda însă era bine informat despre regiunea în care Ioan și-a trăit viața de monah și a scris chiar un scurt tratat despre Locurile Sfinte, care nu discută numai Locurile Sfinte din Ierusalim, dar menționează pe scurt și locul nașterii lui Ioan, Damascul, cum are și un capitol despre Constantinopol, în principal deoarece în Marea Biserică a Sfintei Sofii se păstra în zilele lui Beda relicva adevăratei Cruci. Dar față de marele Imperiu creștin căruia simțeau că-i aparțin, mai mult în imaginație decât în realitatea politică, ambii au trăit la periferie. Deși pe atunci acest Imperiu era fragmentat și deja supus unui proces de transformare care în curând avea să facă din Imperiul Roman al imaginațiilor lor realități politice separate (evoluție deja anticipată de faptul că, dacă pentru Beda „roman" este papa, pentru Damaschin „roman" este împăratul din Constantinopol).

În istoria Bisericii din Durham, monahul Simeon zice de Beda: „Beda a trăit ascuns într-un colț îndepărtat al lumii, dar după moartea sa a trăit în cărțile sale și a ajuns cunoscut în lumea întreagă"[3]. Cum am văzut, același lucru ar putea fi spus despre Ioan Damaschinul — cu deosebirea că în timp ce Beda s-ar fi recunoscut în cuvintele lui Simeon, Ioan ar fi fost surprins ca Ierusalimul și Locurile Sfinte să fi putut apărea drept un „colț îndepărtat" al lumii. Totuși, așa cum am văzut, a fost nevoie de generații pentru ca o cunoaștere a lui Ioan, alta decât cunoștința protestului său împotriva iconoclasmului, sa aibă vreun impact în centrul lumii bizantine: evenimentele secolului VII făcuseră centrul religios al lumii creștine (atât pentru Ioan, cât și pentru Beda) periferic față de realitatea politică a ceea ce supraviețuise din Imperiul Roman (sau Bizantin).

Există apoi mult mai multe asemănări între acești doi teologi-monahi contemporani decât poate părea la prima

---

[2] *Expos.* 23b, 4; 24b, 2–3. 34–35.

[3] SIMEON DIN DURHAM, *Lib. Dun. Eccl.* 1, 14 (ROLLASON, p. 64).

vedere. Trăind la două colțuri extreme ale vechii lumi creștine, ale cărei dimensiuni coincideau cu cele ale vechiului Imperiu Roman, care acum se dezintegra, Ioan și Beda au fost confruntați cu probleme care erau similare în termeni generali, deși în multe feluri diferite în detaliu. Ca o concluzie la această carte despre Damaschinul devenit monah în deșertul Iudeei, o scurtă comparație a celor doi poate fi lămuritoare.

Ambii au fost monahi și ambii învățători, deși pare să fi fost diferențe semnificative în viețile lor de monahi și învățători. Beda n-a cunoscut o altă viață, fiind închinat de copil mănăstirii gemene din Jarrow–Monkwearmouth și rămânând acolo toată viața lui[4]. Ioan, dimpotrivă, a avut o educație laică și a urmat o carieră laică în slujba califului din Damasc, înainte de a renunța la ea pentru viața monahală. Ambii au fost învățători; dar Beda pare izolat în slujirea lui de învățător, și în scrierile sale simțim că el reclădea în Anglia fundamentele unei educații latine creștine pentru cei ce aveau să vină după el, în timp ce Ioan aparținea în mod limpede unei tradiții stabilite și în evoluție: educat în Damasc în modul elenic tradițional (deși a fost poate unul din ultimii care să fi beneficiat de această tradiție pe atunci încă neîntreruptă) iar ca teolog făcând parte dintr-o tradiție de apărare și expunere a Ortodoxiei chalcedoniene pe care monahii din Palestina (și din Sinai) o stabiliseră în secolele de după Chalcedon, și îndeosebi în deceniile de după cucerirea arabă.

Acest contrast dobândește un profil mai acut dacă privim la scrierile lui Beda și Ioan. Beda ne dă o listă a operelor sale (nu toate au supraviețuit) la sfârșitul lucrării sale *Istoria bisericească a poporului englez*[5]. Ea începe cu o impresionantă listă de lucrări de exegeză biblică, mai ales despre anumite cărți, deși include două lucrări despre cort

[4] WARD, 1990, p. 4–5.

[5] BEDA, *Hist.* 5, 24 (COLGRAVE/MYNORS, p. 566–570).

și despre Templu, determinate de prescripțiile pentru cult detaliate în Pentateuh. Plasând această lungă listă pe primul loc, Beda arată în mod limpede că le consideră drept cele mai importante scrieri ale sale. Lucrările biblice sunt urmate de diverse scrisori pe diferite chestiuni, atât exegetice, cât și calendaristice. După care înșiră lista lucrărilor sale de hagiografie, în special două vieți, una în versuri și alta în proză, ale Sfântului Cuthbert, renumit monah și episcop de Lindisfarne. Urmează apoi două lucrări de istorie: o istorie a egumenilor mănăstirii lui și, desigur, cea mai vestită lucrare a sa, *Istoria bisericească a poporului englez*. Beda menționează apoi un martirologiu, o carte de imne și alta de epigrame, două scurte lucrări despre cosmologie și despre cronologie și o lucrare mai vastă despre cronologie. Lista se încheie cu câteva lucrări introductive de gramatică și retorică. Pentru Ioan nu avem o astfel de listă: suntem limitați la ceea ce a supraviețuit. Dar există paralele izbitoare între lucrările celor doi bărbați: ambii au compilat manuale (Ioan de logică, Beda de gramatică și retorică), ambii sunt interesați de cosmologie și cronologie (Ioan în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, Beda în diverse lucrări), ambii au compus vieți de sfinți (în ambele cazuri avem un interes față de sfinții locali: Artemie și Ioan Hrisostom, legat de Antiohia, cei mai mulți din sfinții lui Beda aparținând nord-estului Angliei), ambii sunt istorici (deși Beda e incomparabil mai mare decât Ioan; totuși *Pătimirea Sfântului Artemie* conține o importantă cantitate de narațiune istorică bine digerată, scoasă din izvoare autentice) și ambii au fost poeți (deși faima lui Ioan o întrece pe cea a lui Beda).

Cel izbitor contrast se află în zona exegezei biblice: centrală la Beda, în timp ce locul ei în opera lui Ioan e mai greu de determinat. Afară de exegeza conținută în omiliile sale, singurele lucrări de exegeză ale lui Ioan care au supraviețuit sunt așa-numitele *Hiera* (sau *Sacra Parallela*) și un comentariu la Epistolele pauline, ultimul probabil neau-

tentic, primele supraviețuind doar în forme imperfecte[6]. *Hiera* sunt în mod limpede o parte importantă a operei Damaschinului, oricât de greu ne este să apreciem metoda și intențiile lui Ioan în compilarea ei.

Chiar și pe această redusă bază, putem totuși schița unele contraste între abordarea Scripturilor de către Beda și aceea a Damaschinului. Lucrările exegetice ale lui Beda par să fie călăuzite de două principii: primul e acela de a face accesibilă contemporanilor săi învățătura perioadei patristice anterioare (Ambrozie, Ieronim, Augustin, Grigorie cel Mare) exprimată într-un stil probabil mai elaborat decât unul căruia îi puteau face față aceștia (faptul acesta este îndeosebi adevărat despre comentariul său la *Facere*, deja mult comentată de Părinții anteriori); iar al doilea e acela de a umple lacunele din tradiția comentariilor biblice latine (prin comentariile sale la *Regi*, *Ezdra*, *Neemia* și *Fapte* — deși în acestea putem detecta și interesele lui Beda istoricul — *Proverbe*, *Marcu* și *Apocalipsa*[7]. Motivele lui Ioan Damaschinul par să fi fost cu totul diferite (deși el adoptă poate ceva din primul principiu în comentariul la Epistolele pauline, în cazul în care este autentic, unde însă căutată e mai degrabă scurtimea decât simplitatea stilului). În *Hiera* Ioan ia drept garantată tradiția veche și suficiența ei, exploatând bogățiile ei în tratarea unei serii de probleme doctrinare și ascetice; în esență e aceeași metodă ca în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* (deși sunt diferențe considerabile între resursele patristice pe care le folosește în aceste două lucrări). În contrast, ceea ce realizează Beda în operele sale exegetice e în esență ceea ce realizaseră predecesorii lui în tradiția patristică latină de exegeză biblică, temperat în așteptările sale de cei pe care caută să-i învețe; această identitate de scop apare îndeosebi în încercarea sa de a completa resursele exegetice accesibile

[6] A se vedea mai sus, cap. 2.
[7] A se vedea WARD, 1990, p. 41–87.

în latină. Am fi tentați să caracterizăm diferența între Beda și Ioan apelând la caricaturi banale despre Orient și Occident: în timp ce Ioan este conștient că moștenește o tradiție de reflecție extrem de sofisticată despre credința creștină, în întregime adecvată, Beda pare conștient de un nou început, căruia e preocupat să-i ofere o fundamentare adecvată. Acest contrast este confirmat de faptul că, în timp ce amândoi, Beda și Ioan, stau la cumpăna dintre o cultură de formație clasică, exprimată în greacă și latină, și o nouă cultură, exprimată în limba de zi cu zi, fie arabă, fie engleză, și deși ambii cunoșteau fluent atât limbile vechi, cât și cel noi, numai Beda, pe cât știm, este interesat să facă tranziția de la cea veche la cea nouă. Cei care au căutat să facă accesibil creștinismul lumii arabe au fost urmașii lui Ioan, de exemplu, Teodor Abū Qurrah, în timp ce Beda însuși a făcut începutul oferind traducerile anglo-saxone ale rugăciunii „Tatăl nostru" și Crezului, precum și — ultima sa lucrare — o traducere a Evangheliilor.

Într-un alt mod, Beda și Ioan pot fi văzuți ca stând la granițe: Beda între lumile creștinismului roman și irlandez, Ioan între zonele creștinismului grec și siriac. Atașamentul lui Beda față de creștinism în forma lui romană, al cărui simptom a fost controversa despre data Paștelui, e evident atât din *Istoria* sa *bisericească*, cât și din încercările sale sârguincioase de a explica chestiunile calendaristice implicate în calcularea datei Paștelui[8]. Dar atașamentul său față de tradițiile ascetice ale monahismului northumbrian este deopotrivă evident în *Istoria* sa *bisericească*, precum și în cele două vieți ale lui Cuthbert de Lindisfarne. În chip asemănător, Ioan era și el plasat între două tradiții: tradițiile creștinismului grec și siriac. Atașamentul său față de tradiția bizantină este evident, dar, oricât de elenizată, familia lui era fără îndoială de origine siriană, și nu este neverosimil că el să fi știut siriaca. Deschiderea sa față de tradiția

[8] A se vedea, foarte recent, WALLIS, 1999.

siriacă este cea mai evidentă în marea sa operă poetică. Am văzut deja că tradiția poetică bizantină anterioară a condacului are rădăcini siriace și, deși aceste rădăcini pot fi mai puțin detectate în cazul canonului, nu poate fi deloc lipsit de importanță faptul că nu numai Ioan, ci și ceilalți doi primi compozitori de canoane, Cosma și Andrei Cretanul, erau de origine siriacă.

Dar nici Beda, nici Ioan nu pot fi limitați la situația istorică particulară în care s-au găsit. Prin cărțile lor, fiecare din ei a trăit și a devenit cunoscut în întreaga lume. Putem remarca modul în care s-a realizat aceasta în cazul lui Beda prin influența sa asupra așa-numitelor *Glossa Ordinaria*, comentarii la Scripturi care au oferit baza înțelegerii medievale a Bibliei[9]. În chip asemănător, după cum am văzut, influența lui Ioan avea să fie una larg răspândită, atât în lumea bizantină, cât și dincolo de ea. Dacă influența lui Beda asupra teologiei medievale apusene s-a răspândit prin *Glossa Ordinaria*, cea a lui Ioan n-a fost mai puțin profundă prin traducerea *Expunerii exacte a credinței ortodoxe*. Influența lui Ioan poate fi caracterizată în două moduri. În primul rând, și cel mai evident, influența lui s-a manifestat în modul în care, îndeosebi prin *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, a recoltat înțelepciunea secolelor de formare a clarificării doctrinare din lumea creștină greacă; această strângere a roadelor teologiei patristice a modelat teologia creștină de mai târziu, atât în Evul Mediu, cât și dincolo de acesta, și are o valoare pe care teologia modernă — atât ortodoxă, cât și occidentală, fie catolică sau protestantă — mai are încă multe de făcut ca să o recupereze. Însă al doilea rând, și mai profund, influența lui Ioan e simțită prin poezia sa liturgică, în care această culegere a roadelor teologiei patristice e transformată în cântare și prăznuire. Nu este o chestiune de simplă înfrumusețare

[9] WARD, 1990, p. 144.

poetică, pentru că în această laudă şi mărturisire disciplinată teologia îşi găseşte mai degrabă rolul ei cel mai fundamental, interpretând[10] reîntoarcerea omului întreg, suflet şi trup, la Dumnezeu, începutul şi sfârşitul, alfa şi omega.

[10] Cf. TOMA D'AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa IIae, 83, 1 *ad primum*, unde acesta sugerează că rugăciunea trebuie înţeleasă drept *quodammodo... desiderii interpres* („într-un anume mod interpretarea unei dorinţe").

Bibliografie

Ediţii de texte folosite

ALEXANDRU AL ALEXANDRIEI, *Epistola către Alexandru al Constantinopolului*, în: H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke, III/1, Urkunde zur Geschichte des Arianischen Streites*, Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig, 1934, p. 19–29.

AMBROZIE, *Expositio Evangelii secundum Luncam*, ed. C. Schenkl (completată de H. Schenkl) (CSEL 32, part. 4), 1902.

ANASTASIE SINAITUL, *Viae Dux (Hodegos)*, ed. Karl-Heinz Uthemann (CCSG 8), 1981.

ARISTOTEL, *Physica*, ed. W.D. Ross (OCT), 1950.

ID., *Aristotle's Metaphysics*, ed. text revizuit cu introducere şi comentariu de W.D. Ross, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1924.

(PSEUDO-)ARISTOTEL, *On the Cosmos*; ed. D.J. Furley (LCL 400), 1955, p. 331–409.

ATANASIE AL ALEXANDRIEI, *Contra Arianos*, ed. William Bright, ed. 2, Clarendon Press, Oxford, 1884.

ID., *Contra Gentes* şi *De Incarnatione*, ed. şi trad. R.W. Thomson, Clarendon Press, Oxford, 1971.

ID., *De Decretis Nicaenae Synodis*, în: H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke II/1*, Walter de Gruyter, Berlin, 1935–1941, p. 1–45.

AUGUSTIN, *Confessiones*, ed. M. Skutella, ed. rev., Teubner, Stuttgart, 1969.

ID., *De utilitate credendi*, ed. J. Pegon SJ (BA 8), 1951, p. 195–301.

BEDA, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, ed. Bertram Colgrave şi R.A.B. Mynors, Clarendon Press, Oxford, 1969.

BOETHIUS, *The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy*, ed. şi trad. E.K. Rand, H.F. Stewart şi S.J. Tester (LCL 74), ed. 2, 1973.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, S. Cyrillus, *Opera*, ed. P.E. Pusey, vol. I–VII, part. 1, Clarendon Press, Oxford, 1868–1977.

ID., *Select Letters*, ed. şi trad. Lionel R. Wickham, Clarendon Press, Oxford, 1983.

CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *St Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments*, ed. Frank Leslie Cross, SPCK, Londra, 1961 [conține *Procateheze*, *Catehezele* 19–23].

CHIRIL DIN SKYTHOPOLIS, *Viața Sfântului Sava*, în: E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* (TU 49/2), Walter de Gruyter, Leipzig, 1939.

Chronicon Paschale, ed. L. Dindorf, 2 vol., Bonn, 1832. Trad. engleză: M. și M. Whitby, *Chronicon Paschale 284–628 AD* (Translated Text for Historians 7), Liverpool University Press, Liverpool, 1989.

CLEMENT ROMANUL, în *Die Apostolischen Väter*, part. 1, ed. F.X. Funk, Karl Bihlmeyer și Wilhelm Schneemelcher, ed. 3, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970.

Codex Iustinianus, în *Corpus Iuris Civilis (Digest, Codex, Novellae)*, ed. T. Mommsen, P. Krueger *et. al.*, 3 vol., ed. 2, Berlin, 1928–1929.

DIADOH AL FOTICEEI, *Œuvres Spirituelles*, ed. Édouard des Places SJ (SC 5 bis), 1966.

DIONISIE AREOPAGITUL, *Corpus Dionysiacum*, ed. Beata Suchla, G. Heil și A.M. Ritter, 2 vol. (PTS 33, 36), Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1990–1991.

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, ed. Franz Diekamp, ed. 2, Basileios Phanourgakis-Evangelos Chrysos, Aschendorff, Münster, 1981 (1907[1]).

EPIFANIU, *Panarion*, ed. Karl Holl, 3 vol. (GCS 25, 31, 37), 1915–1933; vol. II și III revăzute J. Dummer, 1980–1985.

EUSEBIU, *Eusebius Werke*, vol. 2, part. 1–3, ed. Eduard Schwartz (GCS 9), part. 1–3, 1903–1909.

EUTIHIE, *Annals: Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, ed. și trad. Michael Breydy (CCSO 471–472, Scriptores Arabici, 44–45), E. Peeters, Louvain, 1985.

EVAGRIE, *De oratione*, în *Philokalia* (1782), p. 155–165; (1979), I, p. 55–71.

ID., *Traité pratique ou le Moine*, ed. A. și C. Guillaumont, 2 vol. (SC 170–171), 1971 (cu paginare continuă).

EVERGETINOS, *Euergetinos ētoi Synagōgē...*, 4 vol., ed. 6, Mattaios Lange, Atena, 1993 (publicată întâi la Veneția, 1783).

FILON IUDEUL, *On the Giants*, în *Philo*, ed. F.H. Colson și G.H. Whitaker, vol. II (LCL 227), 1929, p. 446–479 [= *gig.*].

GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. cu o introducere și apendice de David Womersley, 3 vol., Allen Lane, The Penguin Press, Londra, 1994 (paginație continuă).

GRIGORIE AL NYSSEI, *Opera (Dogmatica Minora)*, III/1, ed. Fridericus Mueller, Brill, Leiden, 1958.

ID., *Oratio Catechetica*, *Opera (Dogmatica Minora)*, III/4, ed. Ekkehardus Mühlenberg, Brill, Leiden, 1996.

ID., *In Canticum Canticorum*, *Opera*, VI, ed. Hermannus Langerbeck, Brill, Leiden, 1960.

GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Discours* 1–3, ed. Jean Bernardi (SC 247), 1978.

ID., *Discours* 27–31, ed. Paul Gallay, SC 250, 1978. Trad. engleză a Cuvântărilor teologice (*Or.* 27–31) în: Frederick W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, cu trad. de Lionel Wickham şi Frederick Williams (Supplements to *Vigiliae Christianae* 13), E.J. Brill, Leiden, New York, Copenhaga, Köln, 1991.

ID., *Discours* 38–41, ed. Claudio Moreschini (SC 358), 1990.

ID., *Lettres Théologiques*, ed. P. Gallay (SC 208), 1974 [include *Ep.* 101, 102, 202].

GRIGORIE PALAMA, *The One Hundred and Fifty Chapters*, ed. Robert E. Sinkewicz (Studies and Texts 83), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1988.

HEGEMONIU, *Acta Archelai*, ed. Charles Henry Beeson (GCS 16), 1906.

IERONIM, *Commentarii in Matheum* (CCSL 77), part. 1/7, ed. D. Hurst şi M. Adriaen, 1969.

ID., *Lettres*, ed. Jérôme Labourt, 8 vol., Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1949–1963.

IOAN HRISOSTOM, *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, I (Homélies 1–5), ed. Anne-Marie Malingrey, trad. Robert Flacelière (SC 28 bis), 1970.

IRINEU, *Adversus Haereses*, ed. W.W. Harvey, 2 vol., Typis Academicis, Cambridge, 1857.

IUSTIN MARTIRUL, *The Apologies of Justin Martyr*, ed. A.W.F. Blunt, Cambridge University Press, Cambridge, 1911.

MACARIE, *Die 50 geistliche Homilien des Makarios*, ed. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger (PTS 4), Walter de Gruyter, Berlin, 1964.

MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capitoli sulla carità*, ed. Aldo Ceresa-Gastaldo (Verba Seniorum, NS 3), Editrice Studium, Roma, 1963.

ID., *Quæstiones ad Thalassium*, ed. Carl Laga-Carlos Steel (CCSG 7, 22), 1980–1990.

ID., *Quæstiones et dubia*, ed. J.H. Declerck (CCSG 10), 1982.

Mēnaia (12 vol., câte unul pentru fiecare lună a anului), Ekdosis tēs Apostolikēs Diakonias tēs Ekklēsias tēs Ellados, Athēnai (ediţia 1993).

NEMESIU, *De natura hominis*, ed. Moreno Morani, Teubner, Leipzig, 1987.

NESTORIE, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, trad. F. Nau, Letouzey et Ané, Paris, 1910.

ORIGEN, *Origenes Matthäuserklärung*, ed. E. Klostermann cu E. Benz (GCS 40), 1935.

Paraklētikē ētoi Ochtōēchos hē Megalē, Ekdosis tēs Apostolikēs Diakonias tēs Ekklēsias tēs Ellados, Athēnai (ediţia 1994).

PASCAL, *Pensées*, ed. Philip Sellier, Mercure de France, Paris, 1976.

Pentēkostarion charmosynon, Ekdosis tēs Apostolikēs Diakonias tēs Ekklēsias tēs Ellados, Athēnai (ediţia 1994).

Philokalia: Philokalia tōn Hierōn Nēptikōn, Antonio Bortoli, Veneţia, 1782.

Philokalia: The Philokalia: The Complete Text Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, 4 vol. până acum

(din 5), trad. şi ed. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard şi Kallistos Ware, Faber and Faber, Londra, 1979 sq.

PLATON, *Opera*, ed. J. Burnet, 5 vol. (OCT), 1905.

PROCLUS DIADOHUL, Proclus, *Elements of Theology*, a se vedea DODDS, 1963.

QUR'ĂN, *The Koran*, trad. şi note N.J. Dawood, Penguin Classics, Harmondsworth, 1990.

SIMEON NOUL TEOLOG, *Traités Théologiques et Éthiques*, ed. şi trad. Jean Darrouzès, 2 vol. (SC 122, 129), 1966–1967.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, ed. H. Delehaye, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1902.

SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen şi M. Sirinjan (GCS NF 1), 1995.

SIMEON DIN DURHAM, *Libellus de Exordio atque Procursu istius hoc est Dunhelmensis Ecclesie*, ed. şi trad. David Rollason (Oxford Medieval Texts), Clarendon Press, Oxford, 2000.

TEODOR DIN RAITH, *Proparaskeue*, în DIEKAMP, 1938, p. 173–222.

TEODOR STUDITUL, *Epistulæ*, ed. Georgios Fatouros, 2 vol. (paginaţie continuă) (Corpus Fontium Historiæ Byzantinæ 31/1–2), Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1992.

TEODORET, *Historia Ecclesiastica*, ed. L. Parmentier (GCS 19), 1911.

TEOFAN, *Chronographia*, ed. C. de Boor, 2 vol., Leipzig, 1883–1885, retip. Hildesheim, 1963. Trad. engleză: *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284–813*, trad. cu introducere şi comentariu de C. Mango şi R. Scott, cu asistenţa lui G. Greatrex, Clarendon Press, Oxford, 1997.

TERTULIAN, *Tertullian's Treatise against Praxeas*, ed. Ernest Evans, SPCK, Londra, 1948.

TEODOR ABŪ QURRAH, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons;* a se vedea GRIFFITH, 1997.

TOMA D'AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Leonine, 6 vol., Typographia Forzani et Sodalis, Roma, 1894.

Triōdion Katanyktikon, Ekdosis tēs Apostolikēs Diakonias tēs Ekklēsias tēs Ellados, Athēnai (ediţia 1994).

VASILE CEL MARE, *Contre Eunome*, ed. Bernard Sesboüé SJ, Georges-Matthieu de Durand OP şi Louis Doutreleau SJ (SC 299, 305), 1982–1983.

ID., *Homélies sur l'Hexaéméron*, ed. Stanislas Giet (SC 26 bis), 1968.

ID., *The Letters*, ed. şi trad. Roy J. Deferrari, 4 vol. (LCL 190, 215, 243, 270), 1926–1934.

ID., *Sur le Saint-Esprit*, ed. Benoît Pruche OP (SC 17 bis), 1968.

ID., *Sur l'origine de l'homme*, ed. A. Smets-Michel Van Esbroek (SC 160), 1970.

Literatură secundară

ALEXAKIS, ALEXANDER, *Codex Parisinus Graecus 1115 and its Archetype* (Dumbarton Oaks Studies 35), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1996.

ALEXANDER, PAUL J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1958.

ID., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, University of California Press, Berkely, Los Angeles–Londra, 1985.

ALLATUS, LEO, *De Sancto Joanne Damasceno Prolegomena et Dissertationes* (PG 94, 117–143), 1860.

ALLIES, MARY H. (trad.), *St John Damascene on Holy Image, followed by Three Sermons on the Assumption*, Thomas Baker, Londra, 1898.

ALTANER, BERTHOLD / STUIBER, ALFRED, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, ed. 8 revizuită şi lărgită, Herder, Freiburg–Basel–Viena, 1978.

ANASTOS, MILTON, „Leo III's Edict against de Images of the Year 726–7 and Italo-Byzantine Relations between 726 and 730", *Byzantinische Forschungen* 3 (1968), p. 5–41.

ANDERSON, DAVID (trad.), St John of Damascus, *On the Divine Images*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1980.

ATIYA, AZIS S., *A History of Eastern Christianity*, Methuen, Londra, 1968.

AUZÉPY, MARIE-FRANCE, „La Destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité?", *Byzantion* 60 (1990), p. 445–492.

ID., „De la Palestine à Constantinople (VIII^{e}–IX^{e} siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène", *Travaux et Mémoires* 12 (1994), p. 183–218.

BALTHASAR, HANS URS VON, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, ed. 2 revăzută complet, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1961.

BARKER, ERNEST, *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus: Passages from Byzantine Writers and Documents*, Clarendon Press, Oxford, 1957.

BARNES, MICHEL RENÉ, „De Régnon Reconsidered", *Augustinian Studies* 26:2 (1995), p. 51–79.

BARNES, TIMOTHY D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., şi Londra, 1993.

BARTHES, ROLAND, *Image–Text–Music*, selecţiuni şi trad. de Stephen Heath, Fontana Press, Londra, 1977.

BECK, HANS-GEORG, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1959.

BILZ, JAKOB, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskos* (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 9), Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1909.

BOWMAN, ALAN / WOOLF, GREG (ed.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge Universtity Press, Cambridge, 1994.

BRATKE, P. (ed.), *Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe des Sasaniden* (TU 19/3; NF 4/3), 1899.

BROCK, SEBASTIAN, „The Orthodox–Oriental Orthodox Conversations of 532", *Apostolos Varnavas* 41 (1980), p. 219–227; retip. în BROCK, 1984, nr. XI.

ID., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum, Londra, 1984.

ID., „From Ephrem to Romanos", *SP* 20 (1989), p. 139–151.

BUCKTON, DAVID (ed.), *Byzantium, Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections*, British Museum Press, Londra, 1994.

BURKITT, F.C., *The Religion of the Manichees*, Cambridge University Press, Cambridge, 1925.

CAMERON, AVERIL, „Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth Century Byzantium", *Past and Present* 84 (1979), p. 3–35; retip. în CAMERON, 1981, nr. XVIII.

ID., *Continuity and Change in Sixth Century Byzantium*, Variorum, Londra, 1981.

ID., *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395–600*, Routledge, Londra–New York, 1993.

ID., „Texts as Weapons: Polemic in the Byzantine Dark Ages', în BOWMAN/WOOLF, 1994, p. 198–215.

ID., „Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium", *Byzantine and Modern Greek Studies* 20 (1996), p. 249–274.

ID. şi CONRAD, LAWRENCE I. (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, 1: Problems in the Literary Source Material* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1), Darwin Press Inc., Princeton, 1992.

CHADWICK, H., „Florilegium", în: *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser *et al.*, vol. VII, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1969, p. 1131–1160.

ID., *Boethius: The Consolations of Logic, Music, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

ID., „Philoponus the Christian Theologian", în RICHARD SORABJI (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, Londra, 1987, p. 41–56.

CHASE, FREDERIC H. (trad. şi introd.), Saint John of Damascus, *Writings* (Fathers of the Church 37), Fathers of the Church, Inc., New York, 1958.

CHEVALIER, C., SJ, *La Mariologie de saint Jean Damascène* (Orientalia Christiana Analecta 109), Pontificale Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1936.

COLEMAN-NORTON, P.R., *Roman State and Christian Church*, 3 vol., SPCK, Londra, 1966 (citat după numărul documentarului).

CORBIN, HENRY, *History of Islamic Philosophy*, trad. Liadain Sherrard (în original în franceză, 1964), Kegan Paul International, în asociere cu Islamic Publications of the Institute for Ismaili Studies, Londra–New York, 1993.

CORMACK, ROBIN, *Writting in Gold: Byzantine Society and its Icons*, George Philip, Londra, 1985.

CONTICELLO, VASSA L., „Pseudo-Cyril's «De SS. Trinitate»: A Compilation of Joseph the Philosopher", *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995), p. 117–129.

CORRIGAN, KATHLEEN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

COUNE, MICHEL, OSB (ed.), *Joie de la Transfiguration* (Spiritualité Orientale 39), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, ed. 2, 1985.

CRONE, PATRICIA, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

ID., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

ID. şi COOK, MICHAEL, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

CUNNINGHAM, MARY B. (trad. şi ed.), *The Life of Michael the Synkellos* (Belfast Byzantine Texts and Translations 1), Belfast Byzantine Enterprises, Belfast, 1991.

CUNNINGHAM, MARY B. şi ALLEN, PAULINE, *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, Leiden–Boston–Köln, 1999.

DAGRON, GILBERT, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme" byzantin*, Gallimard, Paris, 1996.

ID., RICHÉ, PIERRE şi VAUCHET, ANDRÉ, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, IV: *Évêques, moines et empereurs (610–1054)*, Desclée, Paris, 1993.

DALEY, BRIAN E., SJ, *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1998.

DANIÉLOU, JEAN, SJ, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Éditions de Chevetogne, Gembloux, 1952.

DAWES, ELIZABETH şi BAYNES, NORMAN H. (trad.), *Three Byzantine Saints*, Mowbrays, Londra–Oxford, 1948.

DE LA TAILLE, MAURICE, SJ, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, Sheed and Ward, Londra, 1934 (1930[1]).

DIEKAMP, FRANZ, *Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik* (Orientalia Christiana Analecta 117), Pontificale Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1938.

DODDS, E.R. (ed.), Proclus, *The Elements of Theology*, ed. trad., introducere şi comentariu, ed. 2, Clarendon Press, Oxford, 1963.

DÖLGER, F., *Der griechische Barlaam-Roman ein Werk H. Johannes von Damaskos* (Studia Patristica et Byzantina 1), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1953.

DÖRRIES, HERMANN, *Symeon von Mesopotamien: Die Überlieferung der messalianischen „Makarios"-Schriften* (TU 55/1), 1941.

DOUGLAS, MARY, *Purity and Danger*, Pelican Books, Harmondsworth, 1970 (1966[1]).

EBIED, R.Y., şi WICKHAM, L.R., „Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon", în LAGA *ET AL.*, 1985, p. 115–166.

Id., VAN ROEY, A. şi WICKHAM, L.R., *Peter of Callinicum, Anti-Tritheist Dossier* (Orientalia Lovaniensia Analecta 10), Departement Oriëntalistiek, Leuven, 1981.

ELSNER, JÁS, *Art and the Roman Viewer: The Transformation of art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

ENGLEZAKIS, BENEDICT, „An Unpublished Commentary by St Neophytos the Recluse on the Apocalypse", în *id.*, *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th Centuries*, trad. Norman Russell, Variorum, Aldershot, 1995, p. 105–145.

[EUSTRATIADES], Sophronios, „Ho Hagios Iōannēs ho Damaskēnos kai ta poiētika autou erga", *Nea Siōn* 26 (1931), p. 385–401, 497–512, 530–538, 610–617, 666–681, 721–736; 27 (1932), p. 28–44, 111–123, 165–177, 216–224, 329–353, 415–422, 450–472, 514–534, 570–585, 644–664, 698–719; 28 (1933), p. 11–25.

FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN, OP, *Vie de Théodore de Sykéôn*, 2 vol. (Subsidia Hagiographica 48), Société des Bollandistes, Bruxelles, 1970.

FINNEY, PAUL CORBY, *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*, Oxford University Press, New York–Oxford, 1994.

FITSCHEN, KLAUS, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1998.

FLETCHER-LOUIS, CRISPIN H.T., „The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Contexte and the Meaning of the Transfiguration", în: F. AVEMARIE şi H. LICHTENBERGER (ed.), *Auferstehung-Resurrection: The Fourth Durham–Tübingen Symposium: Resurrection, Exaltation, and Transformation in Old Testament, Ancient Judaism, and Early Christianity* (Wissenschafliche Untersuchungen zum Neuen Testament 135), Mohr-Siebeck, Tübingen, 2001.

FLOROVSKY, GEORGES, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Collected Works I*, Nordland Publishing Company, Belmont, Mass., 1972.

Id., *The Byzantine Fathers of the Fifth Century. Collected Works VIII*, Büchervertriebsanstalt, Vaduz, 1987.

FLUSIN, BERNARD, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, 2 vol., Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1992.

FOWDEN, GARTH, *Empire to Commonwealth: Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

FRAIGNEAU-JULIEN, B., „Un Traité anonyme de la sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie", *Recherches de science religieuse* 49 (1961), p. 188–211, 386–405.

GAHBAUER, FERDINAND, OSB, „Der Osterkanon des Johannes von Damaskos: Text, Übersetzung und Kommentar", *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 106 (1995), p. 133–174.

GAUTHIER, R.A., „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), p. 51–100.

GOUILLARD, J., „Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II?", *Travaux et Mémoires* 3 (1968), p. 243–307.

GRÉGOIRE, JOSÉ, „Le Relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas", *Revue d'histoire ecclésiastique* 64 (1969) p. 713–755.

GREGORIOS, PAULOS; LAZARETH, WILLIAM H. şi NISSIOTIS, NIKOS A., *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, World Council of Churches, Geneva, 1981.

GRIFFITH, SIDNEY H., „Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century: The Example of the *Summa Theologiae Arabica*", *Byzantion* 56 (1986), p. 117–138; retip. în GRIFFITH, 1992, nr. VIII.

ID., „Anastasius of Sinai, the *Hodegos* and the Muslims", *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), p. 341–358.

ID., *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Variorum, Aldershot, 1992.

ID. (ed. şi trad.), Theodore Abū Qurrah, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons* (Eastern Christian Text in Translation 1), Peeters, Louvain, 1997.

GRILLMEIER, ALOYS, SJ, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, vol. II, part. 1 şi 2, Mowbay, Londra–Oxford, 1975, 1987, 1995.

ID. şi BACHT, HEINRICH, SJ, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vol., Echter-Verlag, Würzburg, 1951.

HAHN, AUGUST, *Bibliotheke der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, ed. 3, de G.L. Hahn, Verlag von E. Morgenstern, Breslau, 1897 (citat după număr).

HALDON, JOHN, „The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belif", în: CAMERON/CONRAD, 1992, p. 107–147.

HLEEM, M. ABDEL, „Early *kalām*", în NASR/LEAMAN, 1996, p. 71–88.

HALKIN, F., recenzie a lui DÖLGER, 1953, *Analecta Bollandiana* 71 (1953), p. 475–480.

HALLEUX, ANDRÉ DE, „«Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire", *Revue d'histoire ecclésiastique* 79 (1984), p. 311–369, 623–670; retip. în HALLEUX, 1990, p. 113–214.

ID., „Personalisme ou Essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens", *Revue théologique de Louvain* 17 (1986), p. 129–155, 265–292; retip. în HALLEUX, 1990, p. 215–268.

ID., *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'Études* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 93), Uitgeverij Peeters/Leuven University Press, Leuven, 1990.

HAMILTON, JANET şi HAMILTON, BERNARD, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1405*, Manchester University Press, Manchester–New York, 1998.

HARNACK, ADOLPH, *History of Dogma*, trad. engleză, 7 vol., Williams and Norgate, Londra, 1884–1889.

HENNEPHOF, HERMAN, *Textus Byzantini ad iconomachiam pertinentes*, E.J. Brill, Leiden, 1969 (citat după număr).

HENRY, PATRICK, „What was the Iconoclast Controversy about?", *Church History* 45 (1976), p. 16–31.

HIRSCHFELD, YIZHAR, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, Yale University Press, New Haven–Londra, 1992.

HOECK, JOHANNES M., „Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung", *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951), p. 5–60.

HOLL, KARL, *Die* Sacra parallela *des Johannes Damascenus* (TU 16), 1897.

ID., *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, J.C. Heinrich'sche Buchhandlung, Leipzig, 1898.

HOYLAND, ROBERT G., *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), Darwin Press Inc., Princeton, 1997.

HUMPHREYS, R. STEPHEN, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, ed. revizuită, I.B. Tauris, Londra–New York, 1991.

HUSSEY, J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

ICĂ, IOAN I., JR, „«Dialectica» Sf. Ioan Damaschinul — prolegomenă logico-filosofică a «Dogmaticii»", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 40/1–2 (1995), p. 85–140.

IVÁNKA, ENDRE VON, „*ΚΕΦΑΛΑΙΑ:* Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln", *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), p. 285–291.

JANNOU, PÉRICLÈS-PIERRE, *Discipline Générale Antique (IIe–IXe siècles), I/1: Les Canons des conciles œcuméniques*, Fonti, fasc. IX, Tipografia Italo-Orientale „S. Nilo", Grottaferrata, 1962.

JONES, DAVID, „Art and Sacrament", în *ID.*, *Epoch and Artist*, Chilmark Press, New York; Faber and Faber, Londra, 1959, p. 143–179.

JUGIE, M., „La Vie de saint Jean Damascène", *Échos d'Orient* 23 (1924), p. 137–161.

ID., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*, 5 vol., Letouzey et Ané, Paris, 1926–1935.

KARTSONIS, ANNA D., *Anastasis: The Making of an Image*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

KAZHDAN, A., „Where, When and by Whom was the Greek Barlaam not written?", în: W. WOLFGANG şi W. GERHARD (ed.), *Zu Alexander dem Grossen Festschrift G. Wirth*, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1988, II, p. 1187–1207.

KAZHDAN, ALEXANDER P. (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., Oxford University Press, New York–Oxford, 1991.

ID. şi GERO, S., „Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to his Biography", *Byzantinische Zeitschrift* 82 (1989), p. 122–132.

KELLY, J.N.D, *The Athanasian Creed*, Adam and Charles Black, Londra, 1964.

Id., *Early Christian Creeds*, ed. 3, Adam and Charles Black, Londra, 1972.

KHOURY, ADEL-THÉODORE, *Les Théologiens byzantines et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e S.)*, ed. 2, Éditions Nauwelaerts, Louvain; Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1969.

KHOURY, PAUL, „Jean Damascène et l'Islam", *Proche-Orient Chrétien* 7 (1957), p. 44–63; 8 (1958), p. 313–339.

KITZINGER, ERNST, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), p. 83–150.

KNORR, ORTWIN, „Zur Überlieferungsgeschichte des «Liber de Haeresibus» des Johannes von Damaskus (um 650–vor 754): Anmerkungen zur Edition B. Kotters", *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998), p. 59–69.

KOLBABA, TIA M., *Byzantine Lists: Errors of the Latins*, University of Illinois Press, Urbana (Ill.)–Chicago, 2000.

KOTTER, BONIFAZ, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* (Studia Patristica et Byzantina 5), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1959.

KOTTER, BONIFATIUS, „Johannes von Damaskos", în: GERHARD MÜLLER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, XVII, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1988, p. 127–132.

KRIVOCHÉINE, BASILE, *Dans la lumière du Christ: S. Syméon le nouveau théologien*, Éditions de Chevetogne, Chevetogne, 1980.

LAGA, C.; MUNITIZ, J.A. şi VAN ROMPAY, L. (ed.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday* (Orientalia Lovanensia Analecta 18), Uitgeverij Peeters, Leuven, 1985.

LAMPE, G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

LANG, DAVID M., „St Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955), p. 306–325.

LANG, U.M., „Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth", *Journal of Theological Studies*, NS 49 (1998), p. 630–657.

LANGE, GÜNTHER, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Echter Verlag, Würzburg, 1969.

LANGEN, J., *Johannes von Damaskus*, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1879.

LARCHET, JEAN-CLAUDE, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (Cogitatio Fidei 208), Cerf, Paris, 1998.

Id., „La Question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe et des Églises non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens", *Le Messager Orthodoxe* 134 (2000), p. 3–103.

LASH, FR. EPHREM, „Mary in Eastern Church Literature", în ALBERIC STACPOOLE, OSB, *ET AL.*, (ed.), *Mary in Doctrine and Devotion*, Columba Press, Blackrock, Co. Dublin, 1990, p. 58–80.

Id., St Romanos, *On the Life of Christ: Kontakia* (Sacred Literature Series), Harper Collins, San Francisco–Londra–Pymble, NSW, 1995.

Id., *An Orthodox Prayer Book*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Id., *The Services for the Holy and Great Sunday of Pascha*, Saint Andrew's Monastery, Manchester, 2000.

LE COZ, RAYMOND, Jean Damascène, *Écrits sur Islam*, introducere, traducere şi comentariu (SC 383), 1992.

LEDIT, JOSEPH, *Marie dans la liturgie de Byzance* (Théologie Historique 39), ed. revizuită, Beauchesne, Paris, 1979.

LEMERLE, P., *Les Plus Anciens Recueils des miracles de saint Démétrius*, 2 vol., Éditions de la Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris, 1979, 1981.

LÉTHEL, FRANÇOIS-MARIE, *Théologie de l'Agonie du Christ* (Théologie Historique 52), Beauchesne, Paris, 1979.

LEVINE, LEE I., *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, Yale University Press, New Haven–Londra, 1999.

LIDDELL, HENRY GEORGE şi SCOTT, ROBERT (ed.), rev. Sir Henry Stuart Jones şi Roderick McKenzie, *A Greek–English Lexicon*, cu un supliment revizuit, ed. P.G.W. Glare şi A.A. Thompson, Clarendon Press, Oxford, 1996.

LIEU, SAMUEL N.C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*, retip. cu corecturi, Manchester University Press, Manchester, 1988 (1985[1]).

LINGAS, ALEXANDER, „The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople", în: CONSTANTIN C. AKENTIEV (ed.), *Liturgy, Architecture, and Art in the Byzantine World*, Papers of the XVIII International Byzantine Congress (Moscow, 8–15 August 1991) and Other Essays Dedicated to the Memory of Fr John Meyendorff (Byzantinorossica 1), Sankt Peterburg, 1995, p. 50–57.

LITTLEWOOD, A.R. (ed.), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music* (Oxford Monograph 50), Oxbow Books, Oxford, 1995.

LOOFS, F., *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche* (TU 3/1–2), 1887.

LORENZATOS, ZISSIMOS, *The Drama of Quality* (Romiosyni Series 16), Denise Harvey, Evia (Grecia), 2000.

LOUTH, ANDREW, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford, 1981 [trad. rom. E.-V. Sitea: ANDREW LOUTH, *Originile tradiţiei mistice creştine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Deisis, Sibiu, 2002].

Id., *Denys the Areopagite*, Geoffrey Chapman, Londra/Morehouse-Barlow, Wilton, Conn., 1989 *a* [trad. rom. S. Moldovan: ANDREW LOUTH, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Deisis, Sibiu, 1997].

Id., „The Use of the Term *idios* in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril", *SP* 19 (1989 *b*), p. 198–202.

Id., „Paradies: IV Theologiegeschichtlich", în: GERHARD MÜLLER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, XXV, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1995, p. 714–719.

Id., *Maximus the Confessor*, Routledge, Londra, 1996.

Id., „St Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy", în YSABEL DE ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151), Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 329–339.

Id. (cu Dr. C.T.R. HAYWARD), „Sanctus", în: GERHARD MÜLLER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, XXX, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1998, p. 20–29.

Id., „Trishagion", în: GERHARD MÜLLER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 34, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 2002, p. 121–124.

Id., „The *Pēgē Gnōseōs* of St John Damascene: Its Date and Development", în: *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides* (ed. Ch. Dendrinos, J. Harris, E. Harvalia-Crook, J. Herrin), Ashgate, Aldershot, 2003 *a*, p. 335–340.

Id., St John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images*, trand. cu introd. şi note, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2003 *b*.

MADDEN, J.D., „The Authenticity of Early Definitions of Will (Thelesis)", în F. HEINZER/C. SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor: Actes de Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980* (Paradosis 27), Éditions Universitaires, Fribourg-en-Suisse, 1982, p. 61–79.

MANGO, CYRIL, „Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest", în G. CAVALLO, G. DE GREGORIO şi M. MANIACI (ed.), *Scritture, Libri e Testi nelle Aree Provinciali di Bisanzio Atti del seminario di Erice, 18–25 settembre 1988*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, f.a. [1988], p. 149–160.

MARY, MOTHER şi WARE, ARCHIMANDRITE KALLISTOS, *The Festal Menaion*, Faber and Faber, Londra, 1969.

MATEOS, JUAN, SJ, *La Typikon de la Grande Église, Ms Sainte-Croix n° 40, X^e siècle*, 2 vol. (Orientalia Christiana Analecta 165–166), Pontificale Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1962.

MATHEW, GERVASE, *Byzantine Aesthetics*, John Murray, Londra, 1963.

MATSOUKAS, NIKOS (ed.), *Ioannou Damaskēnou, Kata Manichaiōn Logos, Pros tous diaballontas tas hagias eikonas Logoi treis*, Ekdoseis P. Pournara, Thessaloniki, 1988.

MATTER, E. ANN, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.

MAY, GERHARD, *Creatio ex nihilo: The Doctrine of „Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1994.

MCGUCKIN, JOHN A., *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Studies in the Bible and Early Christianity 9), Edwin Mellen Press, Lewiston, Me., şi Queenston, 1986.

Id., „The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth-Century Byzantium", *St Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993), p. 39–58.

McKINNON, JAMES, „Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmodic Movement", *Music and Letters* 75 (1994), p. 505–521.

MENGES, H., *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Aschendorffische Verlagsbuchhandlung, Münster, 1938.

MERCENIER, F. „L'Antienne Mariale grecque la plus ancienne", *Le Muséon* 52 (1939), p. 229–233.

MULLETT, MARGARET şi KIRBY, ANTHONY (ed.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism* (Belfast Byzantine Texts and Translations 6/1), Belfast Byzantine Enterprises, Belfast, 1994.

ID. (ed.), *Work and Worship at the Theotokos Evergetis* (Belfast Texts and Translations 6/2), Belfast Byzantine Enterprises, Belfast, 1997.

MUNITIZ, J.A., cu Chrysostomides, J.; Harvalia-Crook, E.; Dendrinos, Ch., *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, Porphyrogenitus, Camberley, 1997.

MURDOCH, IRIS, *The Sovereignty of Good*, Routledge şi Kegan Paul, Londra, 1970.

MURRAY, MARY CHARLES, „Art and the Early Church", *Journal of Theological Studies*, NS 28 (1977), p. 304–345.

NASR, SEYYED HOSSEIN, şi LEAMAN, OLIVER (ed.), *History of Islamic Philosophy*, 2 vol., Routledge, Londra, 1996.

NASRALLAH, JOSEPH, *Saint Jean de Damas: Son Époque — Sa Vie — Son Œuvre* (Les Souvenirs Chrétiens de Damas 2), Imprimerie Saint Paul, Harissa, 1950.

ID. şi HADDAD, RACHID, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V^e^ au XX^e^ siècle*, II, pt. 1, Fondation Joseph Nasrallah, Damasc, 1996.

NELLAS, PANAGIOTIS, *Hagiou Iōannou Damaskēnou Hē Theotokos. Tesseris Theomētorikes Homolies* (Epi tas Pēgas 3), Ekdosis Apostolikēs Diakonias, Athēnai, ed. 3, 1995 (1970[1]).

NICODIM AGHIORITUL, *Heortodromion*, 3 vol., Ekdosis Orthodoxos Kypselē, Thessalonikē, 1987 (publicată inițial în 1836).

NOBLE, THOMAS F.X., „John Damascene and the History of the Iconoclast Controversy", în T. NOBLE şi CONTRENI (ed.), *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages: Studies in honor of Richard E. Sullivan*, Western Michigan University Press, Kalamazoo, Mich., 1987, p. 95–116.

NOCK, A.D., *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Zeph Stewart, 2 vol. (paginație continuă), Clarendon Press, Oxford, 1972.

ODORICO, P., „La cultura della *Syllogē*: 1. Il cosiddetto enciclopedismo bizantino, 2. Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno", *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990), p. 1–21.

PALMER, ANDREW, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Translated Texts for Historians 15), Liverpool University Press, Liverpool, 1993.

PATRICH, JOSEPH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (Dumbarton Oaks Studies 32), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1994.

PAVLIN, JAMES, „Sunni *kalām* and Theological Controversies", în: NASR/LEAMAN, 1996, p. 105–118.

PAYTON, JAMES R., JUN., „John of Damascus on Human Cognition: An Element in his Apologetic for Icons", *Church History* 65 (1996), p. 173–183.

POURKIER, ALINE, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine* (Christianisme antique 4), Beauchesne, Paris, 1992.

PRESTIGE, G.L., *God in Patristic Thought*, ed. 2, SPCK, Londra, 1952 (1936[1]).

RÉGNON, TH. DE, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 3 vol. in 4, Victor Retaux et fils, Paris, 1892–1898.

REININK, G.J., „Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam", în: CAMERON/CONRAD, 1992, p. 149–187.

RELTON, H. MAURICE, *A Study in Christology*, SPCK, Londra, 1934.

RICH, JOHN (ed.), *The City in Late Antiquity*, Routledge, Londra–New York, 1992.

RICHARD, MARCEL, „Apo phōnēs", *Byzantion* 20 (1950), p. 191–222, retip. în RICHARD, 1976–1977, III, nr. 60.

ID., „Les Florilèges diphysites du V[e] et du VI[e] siècle", în: GRILLMEIER/BACHT, 1951, I, p. 721–748; retip. În: RICHARD, 1976–1977, I, nr. 3.

ID., „Florilèges grecs", în: *Dictionnaire de Spiritualité* V, Cerf, Paris, 1964, 475–512; retip. în: RICHARD, 1976–1977, I, nr. 1.

ID., *Opera Minora*, 3 vol., Leuven University Press, Turnhout, 1976–1977.

RICHTER, GERHARD, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung* (Studia Patristica et Byzantina 10), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1964.

ID., Johannes von Damaskos, *Philosophische Kapitel* (Bibliothek der Griechischen Literatur 15), Anton Hiersemann, Stuttgart, 1982.

ROBERTSON, ARCHIBALD (ed. şi trad.), *St Athanasius: Select Works and Letters* (Nicene and Post-Nicene Fathers, ser. 2, vol. IV), Parker and Co., Oxford/Christian Literature Co., New York, 1892.

ROEY, A. VAN, „La lettre apologétique d'Élie à Léon, syncelle de l'évêque chalcédonien de Harran. Une apologie monophysite du VIII–IX[e] siècle", *Muséon* 57 (1944), p. 1–52.

ROREM, PAUL şi LAMOREAUX, JOHN C., *Hohn of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

ROUECHÉ, MOSSMAN, „Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 23 (1974), p. 61–76.

ID., „A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 29 (1980), p. 71–98.

ID., „The Definitions of Philosophy and a New Fragment of Stephanus the Philosopher", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 40 (1990), p. 107–128.

ID., „Why the Monad is Not a Number: John Philoponus and the Authorship of In De Anima 3", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 52 (2002), p. 95–123.

ROZEMOND, KEETJE, *La Christologie de saint Jean Damascène* (Studia Patristica et Byzantina 8), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1959.

Id., „La Lettre «De hymno trisagio» de Jean Damascène, ou Jean Mosche, patriarche de Jérusalem", *SP* 15 (= TU 108) (1984), p. 108–111.

RUNCIMAN, STEVEN, *The Medieval Manichee: A Study of Christian Dualist Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1947.

RUNIA, DAVID T., „Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres", *Vigiliae Christianae* 43 (1989), p. 1–34.

RUSSELL, NORMAN, *Cyril of Alexandria*, Routledge, Londra, 2000.

SAHAS, DANIEL J., *John of Damascus on Islam: The „Heresy of the Ishmaelites"*, E.J. Brill, Leiden, 1972.

Id., *Icon and Logos: Sources in Eight-Century Iconoclasm* (Toronto Medieval Texts and Translations 4), University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–Londra, 1986.

Id., „The Arab Character of the Christian Disputation with Islam: The Case of John of Damascus (ca. 655–ca. 749)", în: BERNARD LEWIS/FRIEDRICH NIEWÖHNER (ed.), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1992, p. 185–205.

SAVVIDIS, KYRIAKOS, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre rezeption durch Gregor Palamas* (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 5), Erzabtei St Ottilien Verlag, St Ottilien, 1997.

SCHICK, ROBERT, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study* (Studies in Late Antiquitiy and Early Islam 2), Darwin Press Inc., Princeton, 1995.

SCHÖNBORN, CHRISTOPH VON, OP, *L'Icône du Christ: Fondements théologiques élaborés entre le I^er^ et le II^e^ Concile de Nicée (325–787)* (Paradosis 24), Édition Universitaires, Fribourg en Suisse, 1976.

Id., „Le Sainteté de l'icône selon S. Jean Damascène", *SP* 17/1, 1982, p. 188–193.

SCOTT, ALAN, *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

SHARPLES, R.W., „Nemesius of Emesa and Some Theories of Divine Providence", *Vigiliae Christianae* 37 (1983), p. 141–156.

SHERWOOD, POLYCARP, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (Studia Anselmiana 36), Herder, Roma, 1955.

SHOEMAKER, STEPHEN J., „The (Re?)Discovery of the Kathisma Church and the Cult of the Virgin in Late Antique Palestine", *Maria* 2 (Feb. 2001), p. 21–72.

SPECK, PAUL, *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehre* (Poikila Byzantina 2), Dr Rudolf Habelt GmBH, Bonn, 1981.

Id., „Eine Interpolation in den Bilderreden des Johannes von Damaskos", *Byzantinische Zeitschrift* 82 (1989), p. 114–115.

ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, SJ, „Le Concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II", *SP* 23 (1989), p. 74–86.

STĂNILOAE, DUMITRU, „The Procession of the Holy Spirit from the Father and his Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption", în VISCHER, 1981, p. 174–186 [publicat inițial în *Ortodoxia* 31 (1969), nr. 3–4, p. 583–592].

STEAD, G. CHRISTOPHER, „«Homoousios» dans la pensée de Saint Athanase", în: CHARLES KANNENGIESSER (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* (Théologie historique 27), Beauchesne, Paris, 1974.

STEGMÜLLER, O., „Sub tuum praesidium: Bemerkungen zur ältesten Überlieferung", *Zeitschrift für katholischen Theologie* 74 (1952), p. 76–82.

STEWART, COLUMBA, *„Working the Earth of the Heart": The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

STUDER, BASILIUS, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos* (Studia Patristica et Byzantina 2), Buch-Kunstverlag, Ettal, 1956.

SUERMANN, HARALD, *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche* (Orientalia Biblica et Christiana 10), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1998.

SWETE, H.B., *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit*, Deighton, Bell and Co., Cambridge/George Bell and Sons, Londra, 1876.

SWINBURNE, RICHARD, *The Christian God*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

TAFT, ROBERT, SJ, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1986.

TANNER, NORMAN P., SJ, *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 vol. (paginație continuă), Sheed and Ward, Londra/Georgetown University Press, Washington, 1990.

TELFER, WILLIAM (ed. și trad.), *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* (Library of Christian Classics 4), SCM Press, Londra, 1955.

THOMAS, DAVID, *Anti-Christian Polemic in Early Islam* (University of Cambridge Oriental Publications 45), Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

THÜMMEL, H.G., „Zur Entstehungsgeschichte der sogenannten Pege gnoseos des Ioannes von Damaskos", *Byzantinoslavica* 42 (1981), p. 20–30.

ID., Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit (TU 139), 1992.

THUNBERG, LARS, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, ed. 2 rev., Open Court, Chicago–La Salle, Ill., 1995.

TORRANCE, IAIN, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Canterbury Press, Norwich, 1988.

TWOMBLY, CHARLES C., *Perichoresis and Personhood in the Thought of John of Damascus*, Ph.D. diss. Emory University, 1992.

VAN DEN VEN, P., „La Patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787", *Byzantion* 25–27 (1955–1957), p. 325–362.

VISCHER, LUKAS (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the* Filioque *Controversy* (Fait and Order Paper 103), SPCK, Londra/World Council of Churches, Geneva, 1981.

VOULET, PIERRE, SJ, (ed.), S. Jean Damascène, *Homélies sur la Nativité et la Dormition* (SC 80), 1961.

WALLACE-HADRILL, D.S., *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester University Press, Manchester, 1968.

WALLIS, FAITH, *Bede: The Reckoning of Time*, trad., introd., note şi comentariu (Translated Textes for Historians 29), Liverpool University Press, Liverpool, 1999.

WARD, BENEDICTA, SLG, *The Venerable Bede*, Geoffrey Chapman, Londra, 1990.

WELLESZ, EGON, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, ed. 2 rev., Clarendon Press, Oxford, 1961.

WIDENGREN, GEO, *Mani and Manichaeism*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1961.

WILKINSON, JOHN, *Egeria's Travels to the Holy Land*, ed. rev., Aris & Phillips, Warminster, 1981.

ID., cu JOYCE HILL şi W.F. RYAN, *Jerusalem Pilgrimage 1099–1185*, Hakluyt Society, Londra, 1988.

WOLFSON, HARRY AUSTRYN, *The Philosophy of the Church Fathers*, ed. 3 rev., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970.

WOLSKA, W., *La „Topologie Chrétienne" de Cosmas Indicopeustès: Théologie et science au V^e siècle* (Bibliotèque byzantine. Études 3), Paris, 1962.

YANNARAS, CHRISTOS, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1991.

ZIZIOULAS, JOHN, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Darton, Longman and Todd, Londra, 1985.

Texte*

* Traducere românească — diac. Ioan I. Ică jr.

Introducere elementară în dogme din gura smeritului monah Ioan către Ioan, preacuviosul episcop al Laodiceei[1]

În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, al Dumnezeirii celei una, triipostatice și vrednice de închinare a Treimii celei de-o-ființă și obârșie de viață, al Unului Dumnezeu de la Care se pogoară spre noi „toată darea cea bună și tot darul cel desăvârșit de sus" [*Iac* 1, 17], deschid eu păcătosul și ticălosul buzele mele cele gângăvite și zăbavnice la vorbire, încredințat că pentru smerenia celor ce au cerut cuvântul și pentru folosința celor ce ascultă va da duh de înțelepciune și „cuvânt întru deschiderea gurii mele" [*Ef* 6, 19] Domnul harului și vistiernicul tuturor celor bune, Cel ce este peste toate Dumnezeu binecuvântat în veci. Amin.

1. Despre ființă, natură și formă [*ousia, physis, morphe*]

Ființă, natură și formă după Sfinții Părinți sunt același lucru.

Și iarăși, ipostasă, persoană și individ sunt același lucru.

Și diferență, calitate și proprietate sunt același lucru. Prin urmare, scopul nostru este de a vorbi despre acestea și cele asemenea, despre care și cuviosia voastră ne-a întrebat printr-o condescendență.

---

[1] *CPG* 8040. Traducere după ediția critică BONIFATIUS KOTTER OSB: *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* (PTS 7), Berlin, 1969, p. 20–26.

Începând deci, zicem astfel:

despre ființă, natură și formă

Există o ființă, o natură și o formă supraființială: divinitatea de necuprins, dar și Ipostase și Persoane ale ei: Tată, Fiu și Duh Sfânt; căci Fiecare dintre Ei este ipostasă desăvârșită și persoană desăvârșită. E ființă și orice creatură a lui Dumnezeu. Dar creaturile sunt multe și au multe diferențe între ele; căci altceva este îngerul, altceva omul, altceva boul și altceva câinele, altceva cerul și altceva pământul, altceva focul, altceva aerul și altceva apa; și simplu vorbind, în creaturi există multe specii. Prin urmare, fiecare specie este o natură, de exemplu: oamenii sunt o natură, toți îngerii sunt o natură, toți boii sunt o natură, și în chip asemănător și celelalte creaturi. Și, prin urmare, alta este natura îngerilor, alta este cea a oamenilor, alta a boilor, și tot așa în chip asemănător și pentru celelalte.

2. Despre ipostasă, persoană și individ
[*hypostasis, prosopon, atomon*]

Iar întrucât oamenii sunt mulți, fiecare om în parte este o ipostasă/subzistență, de exemplu: Adam este o ipostasă, Eva o altă ipostasă și Set o altă ipostasă. În chip asemănător și pentru ceilalți. Fiecare om este o altă ipostasă pe lângă restul oamenilor, fiecare bou este ipostasă, și fiecare înger este ipostasă. Astfel că natură, formă și substanță sunt ceea ce este comun și conține ipostasele de aceeași ființă, iar ipostasă, individ și persoană sunt particularul adică fiecare din cele conținute sub aceeași specie.

3. Despre diferență, calitate și proprietate
[*diaphora, poiotes, idioma*]

Am zis că există multe specii și diferite ființe, și în chip asemănător în fiecare ființă și specie [există] ipostase/subzistențe diferite. Prin urmare, diferă atât fiecare ființă de altă ființă, cât și fiecare ipostasă de altă ipostasă. Așadar,

acel lucru în care diferă ființă de ființă și specie de specie, sau ipostasă de ipostasă, se zice diferență, calitate și proprietate. De exemplu, omul diferă de înger pentru că îngerul este nemuritor, iar omul muritor; nemuritorul și muritorul sunt aici diferență, calitate și proprietate. Și iarăși, Adam diferă de Set, întrucât Adam este tatăl lui Set, iar Set fiul lui Adam. Prin urmare, paternitatea și filialitatea sunt diferențe; fiindcă în aceasta diferă între ei Adam și Set. Și toate cele asemenea se zic diferențe, calități și proprietăți ca, de exemplu: raționalul și neraționalul, mortalul și imortalul, bipedul și patrupedul, sensibilul și insensibilul, nasul cârn și cel coroiat, albul și negrul, marele și micul, și toate cele asemenea.

4. Despre diferență ființială și accesorie [*ousiodes, epousiodes*], adică despre diferența naturală și accident [*symbebekos*]

Orice lucru în care diferă o specie de altă specie și o ființă de altă ființă se zice diferență și calitate ființială, naturală și constitutivă, proprietate naturală și proprietate a naturii. De exemplu, îngerul diferă de om în ce privește nemuritorul și muritorul; nemuritorul este diferență ființială, naturală și constitutivă, și proprietatea naturală a îngerului. În chip asemănător, muritorul este diferența ființială, naturală și constitutivă a omului. Iarăși, omul diferă de bou întrucât omul este cuvântător/rațional iar boul necuvântător/nerațional. Iată, raționalul este diferența ființială și constitutivă a omului, iar neraționalul este cea a boului. În chip asemănător și pentru toate celelalte specii, naturi și forme. Iar orice lucru în care diferă o ipostasă de altă ipostasă de aceeași specie și de aceeași ființă, se zice diferență și calitate accesorie, proprietate ipostatică și proprietate caracteristică, adică accident. De exemplu, un om diferă de alt om, întrucât unul este mare iar celălalt mic, unul este alb iar celălalt negru, unul este sănătos iar altul bolnav, unul este tată iar altul este fiu. Acestea toate și cele asemenea sunt

diferențe și calități accesorii, proprietăți ipostatice și caracteristice și accidente. Și, simplu vorbind, câte se văd în toate ipostasele de sub aceeași specie, și fără de care este cu neputință să subziste specia și ființa, se zice diferență. Iar câte sunt doar în unele ipostase de aceeași specie, iar în altele nu sunt, sunt accidente și accesorii ființei.

5. Despre accident separabil și inseparabil

Dintre accidente unele sunt separabile iar altele inseparabile. Inseparabile sunt cele în care diferă o ipostasă de o altă ipostasă, dar ipostasa nu diferă de sine. De exemplu, acest om diferă de alt om întrucât acesta are nasul cârn, iar celălalt coroiat, unul are ochi albaștri iar altul ochi negrii. Dar el însuși nu diferă de sine însuși; căci cel cu nasul cârn este mereu cu nasul cârn, iar cel cu nasul coroiat este mereu cu nasul coroiat, și nu este posibil ca același om să fie când cu nasul cârn, când cu nasul coroiat. Acestea dar se numesc accidente inseparabile, pentru că după ce s-au produs în cineva nu mai sunt separabile de el. Totuși ele sunt doar accidente, căci este posibil ca cineva să fie și cu nasul coroiat și să fie om, și de asemenea să nu fie cu nas coroiat, și să fie om; fiindcă nu orice om este cu nas cârn, nici cu nas coroiat, dar orice om este rațional, și cel ce nu este rațional nu este om. Iar accidente inseparabile sunt cele pe care același om adică aceeași ipostasă când le are, când nu le are, ca, de exemplu, faptul de a fi bolnav și a fi sănătos, a ședea și a sta în picioare, a fi bucuros și a fi trist, și alte asemenea.

6. Despre cele de aceeași ființă și cele de altă ființă [*homoousia, heterousia*]

De aceeași ființă, de aceeași natură, de aceeași formă, de aceeași specie și de același gen, sunt câte există sub aceeași specie și aceeași substanță ca, de exemplu: Petru, Pavel și alți oameni în parte, toți boii, toți câinii, și în chip ase-

mănător şi celelalte. Iar de altă fiinţă, de altă natură, de altă specie şi de alt gen, sunt câte există sub altă şi altă specie, sub altă şi altă fiinţă, ca, de exemplu: om, cal, bou, câine şi alte asemenea.

7. Despre gen şi specie [*genos, eidos*]

Genul se divide în specii, de exemplu, viul/animalul [*zoon*] [este] sau raţional/cuvântător sau neraţional/necuvântător. Iată, viul/animalul [*zoon*] este gen al raţionalului şi neraţionalului, iar raţionalul şi neraţionalul sunt specii ale animalului. Iarăşi, raţionalul se divide în muritor — omul, şi nemuritor — îngerul. Raţionalul este genul muritorului şi nemuritorului, iar muritorul şi nemuritorul sunt specii ale raţionalului.

Deci ca cele zise să devină mai clare să refacem argumentul de mai sus. Gen de maximă generalitate este genul prim care, fiind gen, nu este specie, pentru că nu mai are deasupra sa un alt gen, iar specie de maximă specificitate este specia ultimă şi nu cea mai de jos care, fiind specie, nu este şi gen, pentru că nu mai are alte specii tăiate din ea. Între genurile de maximă generalitate şi speciile de maximă specificitate există genuri şi specii, genuri ale celor inferioare şi specii ale celor superioare, care se numesc subalterne. De exemplu, gen de maximă generalitate este fiinţa; căci nu are deasupra ei alt gen, şi de aceea nu este nici specie. Aceasta se divide în corp şi incorporal, corpul se divide în însufleţit şi în neînsufleţit, însufleţitul se divide în sensibil şi insensibil, sensibilul în raţional şi neraţional, iar raţionalul în muritor şi nemuritor. Prin urmare, există incorporalul raţional şi nemuritor: fiinţă incorporală numesc aici, de exemplu: sufletul, îngerul, demonul; fiecare din acestea este o specie de maximă specificitate. Corp însufleţit sensibil este animalul viu, iar animal viu raţional muritor este omul, care este specie de maximă specificitate; iar animal viu neraţional lătrător este câinele, care şi el este

specie de maximă specificitate. Iar apoi corp însufleţit insensibil este planta. Corp cu desăvârşire neînsufleţit sunt pământul, aerul, apa şi focul, care fiecare sunt specii de maximă specificitate.

Iar spre o mai deplină limpezime zicem aşa: fiinţa, care cuprinde în mod suprafiinţial e Dumnezeirea de necuprins, iar în mod cognitiv şi cuprinzător întreaga creaţie, este gen de maximă generalitate. Aceasta este fie incorporală, inteligentă şi nemuritoare, ca Dumnezeu, îngerul, sufletul, şi demonul; fie corp neînsufleţit ca focul, aerul, apa şi pământul; fie corp vegetal, ca viţa, palmierul, măslinul şi cele asemenea; fie corp însufleţit sensibil adică animal viu ca, de exemplu, calul, câinele, elefantul şi cele asemenea; fie compusă din corp şi suflet incorporal ca omul. Dintre acestea, fiinţa ca primă, universală şi care conţine toate este gen de maximă generalitate. Speciile acestui gen de maximă generalitate sunt incorporalul, corpul neînsufleţit, corpul vegetal, corpul însufleţit şi sensibil adică animalul. Acestea se zic specii şi genuri subalterne; căci sunt specii ale fiinţei ca unele tăiate dintru ea. Fiecare din ele însă se divide în alte specii şi este mai universală şi le conţine pe acestea; căci fiinţă incorporală conţine pe Dumnezeu, îngerul, sufletul şi demonul, corpul neînsufleţit pământul, apa, aerul şi focul, corpul vegetal, viţa, măslinul, palmierul şi cele asemenea, iar corpul sensibil şi neînsufleţit, adică animalul, calul, boul, câinele, şi cele asemenea, încă şi omul compus din suflet incorporal şi din corp.

Prin urmare, ipostasă/subzistenţă, individ şi persoană sunt Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, iar specia care le conţine este Dumnezeirea suprafiinţială şi de necuprins. Ipostase/subzistenţe sunt însă Mihail, Gavriil şi ceilalţi îngeri în parte, iar specia care îi conţine este natura angelică. Ipostase/subzistenţe mai sunt Petru, Pavel, Ioan şi ceilalţi oameni în parte, iar specia care îi conţine este umanitatea. Iarăşi ipostase/subzistenţe sunt calul acesta şi acela, iar specia care îi conţine este calul pur şi simplu. Şi iarăşi ipostase/subzis-

tențe sunt planta aceasta și aceea a măslinului, iar specia care le conține este măslinul pur și simplu.

Trebuie știut deci că specii de maximă specificitate se numesc numai cele care conțin indivizi, ca, de exemplu: îngerul, omul, calul, câinele, măslinul, palmierul și cele asemenea; genuri și specii subalterne se zic iarăși numai cele ce conțin specii de maximă specificitate ca, de exemplu: incorporalul, corpul, neînsuflețitul, insensibilul, vegetalul, însuflețitul, sensibilul, viul/animalul, raționalul, neraționalul, mortalul, imortalul, bipedul, patrupedul, reptila, zburătorul și toate cele asemenea care conțin specii de maximă specificitate sunt genurile și diferențele lor constitutive, dar sunt conținute sub genul de maximă generalitate care este ființa.

Dar despre acestea trebuie să tratăm și altfel. Toate câte le-a creat Dumnezeu printr-o singură poruncă sunt de un singur gen. De exemplu, Dumnezeu a poruncit să fie pești și s-au făcut multe feluri de pești; toți peștii sunt de un singur gen, iar fiecare fel de pești este o specie. Iarăși a poruncit Dumnezeu ca apele să scoată zburătoare, și s-au făcut multe feluri de zburătoare; toate zburătoarele sunt de un gen, iar fiecare fel de zburătoare este o specie a acelui gen al zburătoarelor. În chip asemănător și la reptile, dobitoace, fiare, ierburi, legume și arbori. Dar se mai zice și un gen al tuturor animalelor și un gen al tuturor plantelor, un gen al tuturor celor cu totul neînsuflețite și neavând nici o putere de creștere sau hrănire, și iarăși un gen al celor incorporale și un gen al celor corporale. Apoi și întreaga creație se zice un gen și diferențele creaturilor se zic multe specii sub genul creației, și întreaga ființă un gen.

8. Despre activitate [*energeia*]

Activitate este mișcarea eficace a acelui ce activează. Iar activitate naturală este mișcarea eficace a naturii ca, de exemplu, mișcarea rațională a intelectului, vitalitatea, sen-

sibilitatea, hrănirea, creşterea, naşterea şi mişcarea potrivit instinctului, adică mişcările trupului, şi imaginaţia, memoria, mânia, pofta, voinţa sau apetitul, şi cele asemenea. Ea este de cinci feluri: fie inteligentă, ca la îngeri şi toate fiinţele necorporale care înţeleg printr-o simplă aplicare [asupra lucrului]; fie raţională, ca la oamenii compuşi din suflet necorporal şi corp, care nu înţeleg printr-o intuiţie simplă, ci printr-una felurită şi raţională; fie vitală ca la animalele neraţionale, care au simţire, dar nici nu raţionează, nici nu înţeleg; fie vegetativă ca la cele insensibile, dar având putere de hrănire, creştere şi reproducere; fie lipsite cu desăvârşire de viaţă ca la pământ şi pietre, care nu au putere vitală nici de hrănire, nici de creştere, neîmpărtăşind nici o activitate naturală.

9. Despre afect/pătimire [*pathos*]

Afect/pătimire naturală este o mişcarea pasivă a celui care o suferă. Oricare este activitatea naturii, afectul/pătimirea este a celui în jurul căruia este activitatea ca, de exemplu, naşterea, bucuria, întristarea, angoasa, neliniştea, frica, ezitarea, oboseala, somnul, plăcerea, suferinţa, mânia, pofta, scurgerea, tăierea, descompunerea şi cele asemenea. Acestea şi cele asemenea sunt afecte/pătimiri naturale şi ireproşabile, care nu sunt în puterea noastră. Singur păcatul este cea mai rea pătimire şi corupţie voluntară şi liber aleasă a sufletului împotriva naturii.

10. Despre voinţă

Voirea [*thelesis*] este un apetit natural raţional. Şi iarăşi voire este o mişcare naturală, raţională, liberă şi poftitoare a minţii/inteligenţei. Căci cele neraţionale nu se mişcă liber spre pofta/apetitul lor; pentru că pofta/apetitul fiind mişcată în ele în chip natural şi neavând călăuzitoare raţiunea, ele sunt împinse de natură fiind biruite de această poftă/apetit a lor. De aceea din instinct ele sunt îndată purtate spre în-

făptuirea ei, afară numai dacă nu sunt împiedicate de altceva. De aceea nu au libertate, ci aservire. Natura raţională însă are putere de a ceda poftei/apetitului naturale şi de a nu-i ceda, ba chiar de a o birui, şi aceasta o arată lămurit natura [umană] care, având dorinţa naturală de a trăi, cedează totuşi raţiunii; căci mulţi, biruind-o pe aceasta prin raţiunea conducătoare, s-au dat de bunăvoie spre moarte şi şi-au suprimat pofta/apetitul hranei, a somnului şi a celorlalte, conducând natura prin raţiunea liberă şi nefiind conduşi de ea. Deci precum pofta/apetitul naturală zace în orice natură sensibilă, tot aşa şi libertatea este sădită în orice natură raţională, căci tot ceea ce este raţional este liber, iar aceasta este chipul lui Dumnezeu [cf. *Fc* 1, 26]. Prin urmare, voire naturală este o putere şi mişcare poftitoare, sau raţională şi liberă. Cele supuse însă voirii, şi pe care le doreşte voirea, se numesc voinţe gnomice, căci mintea/inteligenţa, fiind liberă, porneşte spre întrebuinţarea acestora printr-o socotinţă [*gnome*] proprie. Iar acestea sunt, de exemplu: faptul de a mânca şi de a nu mânca, de a bea şi de a nu bea, de a se plimba şi de a nu se plimba, de a se căsători şi de a nu se căsători, şi cele asemenea, care sunt în puterea noastră, şi pe care le putem [săvârşi] atât pe ele, cât şi opusele lor.

Capitole filozofice[1]

Preacuviosului și de Dumnezeu cinstitului Cosma, Preasfințitului episcop al Maiumei, Ioan monahul

Cunoscându-mi strâmtimea gândirii și împiedicare limbii, am întârziat, o fericiților, să întreprind ceva în cele ce sunt mai presus de puterile mele și să cutez ceva față de cele cu neputință [de atins], ca un arogant care disprețuiește primejdia care atârnă asupra celor ce îndrăznesc unele ca acestea. Căci dacă Moise, dumnezeiescul legiuitor care s-a depărtat de orice privelişte omenească, care a lăsat deoparte întreitele talazuri ale vieții, a șters orice închipuire materială, și-a curățat puterea văzătoare a sufletului și a ajuns în stare de vederea lui Dumnezeu; care s-a învrednicit a vedea iubitoarea de oameni pogorâre la noi a lui Dumnezeu Cuvântul și Întruparea Lui cea mai presus de fire într-un rug și un foc nematerial care ardea și mistuia mărăcinele și se schimba spre strălucirea lui, dar nici nu-l mistuia, nici nu-l nimicea și nici nu-l scotea din propria lui fire; care cel dintâi a fost inițiat în numele „Cel ce este" [*Iș* 3, 14], al Celui ce este mai presus de ființă; care a primit din mâna lui Dumnezeu conducerea casnicilor lui și a celor de o seminție cu el, deci dacă însuși acela s-a numit pe sine împleticit în rostire și gângav [*Iș* 4, 10], ca unul care nu poate

[1] *CPG* 8041. *Dialectica fusior* sau varianta extinsă. Traducere după ediția critică BONIFATIUS KOTTER OSB: *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* (PTS 7), Berlin, 1969, p. 51–142.

fi deplin slujitor sfatului dumnezeiesc pentru a-l face vădit [celorlalți] și a fi pus mijlocitor între Dumnezeu și om, cum deci eu, cel întinat cu murdăria tuturor păcatelor și purtând în mine însumi mult tulburatul talaz al gândurilor, care nici nu mi-am curățit mintea și gândirea spre a le folosi ca oglindă a lui Dumnezeu și arătărilor dumnezeiești, și nici nu am cuvânt care să poată fi de ajuns pentru cele înțelese de minte, [cum dar] voi grăi eu cele dumnezeiești și negrăite, cele care întrec cuprinderea oricărei firi raționale? Chibzuind deci la acestea, am întârziat cuvântul și m-am temut de poruncă, ca nu cumva — căci voi zice adevărul — să mă fac de râs de două ori: atât din pricina lipsei de învățătură, cât și a lipsei de minte [nebuniei], ceea ce este extrem de grav. Căci acuza lipsei de învățătură e scuzabilă, afară numai dacă n-ar proveni din trândăvie. Dar a avea dimpreună cu lipsa de învățătură și închipuirea cunoașterii e un lucru grav și condamnabil, și nedemn de vreo scuză, fiind o dovadă a unei lipse de învățătură încă și mai mari, ca să nu zic chiar a unei lipse de învățătură extreme. Dar întrucât roada neascultării este moartea, iar ucenicul smerit și ascultător al lui Hristos este răpit spre înălțimi, câștigă de la Dumnezeu harul cel călăuzitor spre lumină și, deschizându-și gura sa, e umplut de Duhul, inima îi este curățită și gândirea luminată, și primește cuvânt întru deschiderea gurii lui [*Ef* 6, 19], neîngrijindu-se ce va zice, fiind un organ al Duhului care grăiește în el, de aceea, ascultând prin voi de Hristos, Celui ce arhiereşte întru voi, mă supun poruncii și îmi deschid gura, încredințat fiind că prin rugăciunile voastre se va umplea de Duhul și voi grăi cuvinte nu ca rod al gândirii mele, ci ca rod al Duhului care luminează pe cei orbi, primind câte ne va da El și pe acestea grăindu-le.

Dar mai întâi voi pune înainte cele mai bune lucruri ale celor ce-au fost înțelepți la elini [păgâni], bine știind că, dacă e ceva bun, acesta este dăruit oamenilor de sus de Dumnezeu pentru că „toată darea cea bună și tot darul de-

săvârşit de sus este, pogorând de la Părintele luminilor" [*Iac* 1, 17]; iar dacă e ceva potrivnic adevărului, acesta este o „născocire întunecoasă" a rătăcirii satanice „şi o plăsmuire a unei gândiri cu duh rău", după cum zice mult iscusitul în teologie Grigorie[2]. Imitând deci felul de a fi al albinei, mă voi alătura celor proprii adevărului şi voi culege roada mântuirii şi de la vrăjmaşi, însă voi respinge tot ceea ce e rău şi care are cunoaşterea [gnoza] cea cu nume mincinos. După care voi pune la un loc şi flecărelile ereziilor celor urâte de Dumnezeu pentru ca, după ce am cunoscut minciuna, să ne alăturăm mai mult adevărului. Iar după nimicirea rătăcirii şi alungarea minciunii voi expune cu Dumnezeu şi cu harul Lui adevărul înfrumuseţat şi împodobit asemenea unor ciucuri de aur de cuvintele insuflaţilor de Dumnezeu profeţi, ale învăţaţilor de Dumnezeu pescari şi ale purtătorilor de Dumnezeu păstori şi dascăli ai noştri, [adevăr] a cărui slavă strălucind din interior ca văpaia îi luminează cu scânteierile lui pe cei ce le citesc cu cuvenita curăţie şi lepădare de gândurile tulburătoare. Precum am zis deja, nu voi grăi nimic al meu, ci adunând la un loc cele tratate de cei mai încercaţi dintre dascăli, voi alcătui, pe cât îmi este cu putinţă, un tratat concentrat [compendiu] urmând întru toate poruncile voastre. Iar în ce mă priveşte, de Dumnezeu cinstiţilor, fiţi iertători, rogu-vă, cu cel care s-a supus poruncilor voastre şi, primindu-i ascultarea, daţi-i în schimb în dar rugăciunilor voastre.

1. Despre cunoaştere [*gnosis*]

Nimic nu este mai de cinste decât cunoaşterea; căci cunoaşterea este lumina sufletului raţional, în vreme ce, dimpotrivă, ignoranţa este întuneric. Căci aşa cum întunericul este lipsa luminii, tot aşa şi lipsa cunoaşterii este întunericul gândului raţional; pentru că ignoranţa este proprie celor neraţionale, iar cunoaşterea celor raţionale. Prin urmare, cel

[2] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea* 39; PG 36, 336C–337A.

în care nu este cunoaşterea, deşi potrivit firii este cunoscător şi ştiutor, acesta, măcar că potrivit firii este raţional, din pricina unui suflet nepăsător şi trândav e mai rău decât cele neraţionale; iar cunoaştere numesc aici adevărata cunoaştere a celor ce sunt. Iar dacă cunoaşterile sunt ale celor ce sunt, cunoaşterea mincinoasă, întrucât este cunoaşterea celor care nu există, e mai degrabă ignoranţă decât cunoaştere; căci minciuna nu este nimic altceva decât ceea ce nu există. Aşadar, întrucât nu vieţuim cu sufletul gol, ci sufletul nostru este ca acoperit de o mantie trupească, avem drept ochi un intelect văzător şi cunoscător, capabil de cunoaşterea şi ştiinţa celor ce sunt. Dar întrucât el nu are cunoaşterea şi ştiinţa de la sine, ci are nevoie de un învăţător, să mergem la Învăţătorul cel nemincinos, Adevărul [însuşi] — iar Înţelepciunea enipostatică şi Adevărul e Hristos „întru Care sunt toate comorile ascunse ale înţelepciunii" [*Col* 2, 3], şi Care este Înţelepciunea şi Puterea lui Dumnezeu [*1 Co* 1, 24] —, să ascultăm glasul Lui prin dumnezeieştile Scripturi şi să învăţăm cunoaşterea cea adevărată a tuturor celor ce sunt. Să ne apropiem venind cu purtare de grijă şi sincer, neslăbind ochiul inteligent al sufletului cu patimile; căci cu un ochi extrem de curat şi transparent de-abia de va fi cu putinţă să-şi fixeze cineva limpede privirea asupra adevărului. „Iar dacă lumina care este întru tine", adică intelectul, „este întunerec, atunci întunerecul cât mai mult?" [*Mt* 6, 23]. Să venim deci cu întreg sufletul şi cu tot cugetul. Căci precum este cu neputinţă ca ochiul sucit şi întors în jur încontinuu să-şi fixeze limpede privirea asupra a ceea ce vede, ci trebuie să-şi reazeme ochiul fix asupra lucrului privit, tot aşa, înlăturând orice furtună a gândurilor să mergem spre adevăr în chip nematerial. Iar venind şi ajungând la poartă să nu ne mulţumim cu aceasta, ci să batem cu putere ca, deschizându-ni-se cămara de nuntă de dincolo de poartă, să vedem frumuseţea cea dinăuntru. Poarta deci este litera, iar cămara de nuntă de dincolo de poartă este frumuseţea tăinuită de aceasta a înţelesurilor, adică Duhul

Adevărului. Să batem cu tărie, să citim o dată, de două ori, de nenumărate ori, şi astfel săpând vom găsi comoara cunoaşterii şi ne vom umple de bogăţie. Să căutăm, să cercetăm, să investigăm, să întrebăm, căci „tot cel ce caută va afla, şi celui ce bate i se va deschide" [*Mt* 7, 8], şi „întreabă pe tatăl tău şi-ţi va vesti, pe bătrânii tăi şi-ţi vor grăi" [*Dt* 32, 7]. Deci dacă suntem iubitori de învăţătură vom şi fi cu multă învăţătură; căci toate pot fi cucerite cu purtare de grijă şi osteneală, şi înainte de toate şi dincolo de toate cu harul lui Dumnezeu care-l dăruie.

Iar întrucât dumnezeiescul Apostol zice: „Toate cercetându-le, ţineţi binele" [*1 Tes* 5, 21], să cercetăm şi noi scrierile înţelepţilor celor din afară [profani]. Căci poate vom găsi şi la ei ceva marfă bună şi vom culege ceva folositor de suflet; fiindcă orice meşteşugar are nevoie de oarecare unelte la confecţionarea celor săvârşite, iar unei regine i se cade a fi slujită de oarece slujnice. Să luăm, aşadar, scrierile care slujesc adevărului şi să respingem impietatea tiranică în chip rău a acestora; să nu ne folosim rău de ceea ce este bun, să nu întrebuinţăm tehnica argumentaţiilor spre înşelarea celor mai simpli, ci, dacă adevărul n-are nevoie de sofisme meşteşugite, să ne folosim de ele la răsturnarea celor ce luptă cu răutate şi a cunoaşterii [gnozei] cu nume mincinos.

Să începem deci de la acestea ca de la nişte [cunoştinţe] elementare potrivite celor ce au încă nevoie de lapte [*Evr* 5, 12], chemând drept călăuză pe Hristos, Cuvântul enipostatic al lui Dumnezeu, „de la care vine toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit" [*Iac* 1, 17]. Scop pentru cei care citesc acestea să fie faptul de a-şi duce mintea la limanul fericitului ţel; iar acesta este faptul de a urca prin cele sensibile spre ceea ce este mai presus de orice simţire şi înţelegere, şi care este Cauza, Creatorul şi Meşteşugarul a toate. „Căci din frumuseţea creaturilor se vede în chip analogic Creatorul" [*Sol* 13, 5], iar „cele nevăzute ale Lui se văd de la crearea lumii înţelegându-se din creaturi" [*Rm*

1, 20]. Prin urmare, dacă dorim cunoaşterea cu gând lipsit de slavă deşartă şi smerit, atunci vom ajunge la lucrul dorit „căci nu puteţi crede în Mine — zice Hristos, Adevărul — dacă primiţi slavă de la oameni" [*In* 5, 44] şi „tot cel ce se înalţă pe sine se va smeri, iar cel ce se smereşte pe sine se va înălţa" [*Lc* 14, 11].

2. Care este scopul [acestei scrieri]

Pentru oricine începe un lucru fără scop merge ca prin întuneric — căci cel care osteneşte fără scop sărăceşte cu totul —, [hai] să spunem mai întâi care e scopul cuvântului de faţă ca să fie mai uşor de sesizat cele spuse [în el]. Scopul nostru deci va fi să începem cu filozofia şi să înscriem în prezentul volum variata ei cunoaştere. Drept pentru care să se numească „Izvorul cunoaşterii" [*Pege gnoseos*]. Nu voi spune, aşadar, nimic care să fie al meu, ci voi expune în chip concentrat cele spuse în chip sporadic, ici şi acolo, de bărbaţi dumnezeieşti şi înţelepţi. Deci mai întâi să cunoaştem un lucru foarte bun: ce este filozofia.

3. Despre filozofie [*philosophia*]

1) Filozofia este cunoaşterea celor ce sunt întrucât sunt, şi anume cunoaşterea naturii celor ce sunt; şi iarăşi

2) Filozofia este cunoaşterea lucrurilor dumnezeieşti şi omeneşti, adică a celor văzute şi nevăzute.

3) Filozofia este, iarăşi, exerciţiul meditativ al morţii, atât al celei liber alese, cât şi al celei naturale; căci viaţa este dublă: cea naturală potrivit căreia vieţuim, şi cea liber aleasă prin care ne ataşăm în chip pătimaş de viaţa prezentă. Dublă este şi moartea: cea naturală, care e separarea sufletului de trup, şi cea liber aleasă, dispreţuind viaţa prezentă ne grăbim spre cea viitoare.

4) Filozofia este, iarăşi, asemănarea omului cu Dumnezeu. Lui Dumnezeu însă ne asemănăm prin înţelepciune, adică prin cunoaşterea adevărată a binelui, prin dreptate,

care este împărţirea în mod egal şi imparţialitatea în judecată, şi prin sfinţenie, care înseamnă, dincolo de dreptate sau bunătate, a face binele celor ce te nedreptăţesc.

5) Filozofia [mai] este meşteşugul meşteşugurilor şi ştiinţa ştiinţelor. Pentru că filozofia este principiul oricărui meşteşug; căci prin ea se descoperă orice meşteşug şi orice ştiinţă. Potrivit unora deci, meşteşug e ceea ce poate fi indus în eroare în unele privinţe, dar ştiinţa nu este indusă în eroare de nimic; singură filozofia nu este indusă în eroare. Potrivit altora însă, meşteşug este cel care lucrează cu mâinile iar ştiinţa este orice meşteşug raţional: gramatica, retorica şi cele asemenea.

6) Filozofia este, iarăşi, iubire de înţelepciune. Înţelepciunea cea adevărată însă este Dumnezeu; prin urmare, adevărata filozofie este iubirea de Dumnezeu.

Filozofia se divide în teoretică şi practică, cea teoretică în teologie, ştiinţa naturii şi matematică, iar cea practică în etică, economică şi politică. Filozofia teoretică deci este podoaba cunoaşterii. Teologia este înţelegerea celor necorporale şi imateriale, a lui Dumnezeu Cel cu adevărat imaterial, şi apoi a îngerilor şi a sufletelor. Ştiinţa naturii este cunoaşterea celor materiale şi la îndemâna noastră, adică a animalelor, plantelor, mineralelor şi celor asemănătoare. Iar matematica este cunoaşterea celor care în sine sunt incorporale dar contemplate în corpuri, adică a numerelor şi armoniei vocilor, încă şi a figurilor [geometrice] şi a mişcării astrelor. Deci contemplarea numerelor constituie ştiinţa aritmetică, cea a figurilor geometria, iar cea a astrelor constituie astronomia. Acestea sunt intermediare între cele corporale şi necorporale; căci numărul în sine este necorporal, dar se contemplă într-o materie, în grâu, în vin ori în ceva asemănător. [Iar filozofia] practică se ocupă de virtuţi; căci caracterul împodobeşte şi învaţă cum trebuie omul să se comporte în public; şi dacă dă legi unui singur om [individ], ea se numeşte etică, dacă dă legi unei case

întregi se numește economie, iar dacă le dă cetăților și ținuturilor se numește politică.

Unii însă au încercat să excludă filozofia zicând că nu există nici o cunoaștere, nici o înțelegere. Acestora le zicem; cum anume ziceți voi că nu există filozofie, cunoaștere și înțelegere: cunoscând și înțelegând sau necunoscând și neînțelegând? Deci, dacă spuneți aceasta înțelegând, atunci iată o cunoaștere și o înțelegere, iar dacă spuneți aceasta necunoscând nimeni nu vă va crede, fiindcă discutați despre un lucru a cărui cunoaștere n-ați înțeles-o.

Așadar, întrucât filozofia este cunoașterea celor ce sunt, să vorbim despre ceea ce este. Trebuie știut însă că începem cu partea logică a filozofiei, care este mai degrabă un instrument [*organon*] decât o parte [*meros*] a filozofiei, întrucât de ea ne folosim la orice demonstrație. Vom discuta deci acum despre glăsuirile simple care evidențiază lucruri simple prin noțiuni simple; căci numai după ce am arătat astfel mai întâi semnificația expresiilor vom trata despre propoziții.

4 [1][3]. Despre existent, ființă/substanță și accident

Existentul [*to on*] este un nume comun al tuturor celor ce sunt. El se divide în ființă/substanță și accident. Ființă/substanță [*ousia*] deci e cea principală ca una care are existența în sine, nu în altul, iar accident e ceea ce nu poate exista în sine, ci se vede în ființă/substanță. Căci ființa/substanța e substratul/subiectul [*hypokeimenon*] ca o materie, iar accidentul e cea văzută în ființă/substanță ca într-un substrat/subiect; de exemplu, bronzul și ceara sunt ființă/substanță, iar figura, forma și culoarea sunt accidenți; corpul e ființă/substanță, iar culoarea e accident, sufletul e

[3] Cifra între paranteze drepte indică numărul capitolului în versiunea scurtă, inițială, a *Capitolelor filozofice* (sau *Dialectica brevior*), iar cifra cealaltă arată numărul capitolului în versiunea lungă, revizuită (sau *Dialectica fusior*).

ființă/substanță, iar știința accident. Deci nu corpul e în culoare, ci culoarea în corp, nici sufletul în știință, ci știința în suflet; nici bronzul sau ceara în figură, ci figura în ceară și bronz. Nici nu se spune corp al culorii, ci culoare a corpului, nici suflet al științei, ci știință a sufletului, nici ceară a figurii, ci figură de ceară[4]. Culoarea, știința și figura se schimbă, dar corpul, sufletul și ceara rămân aceleași neschimbându-și ființa/substanța. Ființa/substanța și materia corpului sunt una, iar culorile sunt multe. În chip asemănător și la toate celelalte substratul/subiectul e ființa/substanța, iar ceea ce se vede în substrat/subiect e accident. Iar ființa/substanța se definește așa: ființă/substanță e un lucru care există de sine și n-are nevoie pentru existență de un altul. Iar accident e ceea ce nu poate exista în sine, ci își are existența în altul. Așadar, ființă e Dumnezeu și orice creatură, măcar că Dumnezeu e o ființă supraființială. Sunt însă și calități ființiale despre care vom vorbi.

5. Despre glăsuire/voce/rostire [*phone*]

Întrucât scopul nostru este de a trata în mod simplu despre orice glăsuire [*phone*] filozofică, trebuie mai întâi să cunoaștem despre ce fel de glăsuire se ocupă filozofia și, începând cuvântul nostru de la glăsuirea însăși, zicem: glăsuirea/vocea este fie non-semnificativă, fie semnificativă. Non-semnificație [*asemos*] este cea care nu semnifică nimic, iar semnificativă [*semantike*] este cea care semnifică ceva. Și iarăși glăsuirea semnificativă este fie nearticulată, fie articulată. Nearticulată [*anarthros*] este cea care nu poate fi scrisă, iar articulată [*enarthros*] cea care poate fi scrisă. Prin urmare, nearticulată și non-semnificativă este o

[4] Versiunea scurtă adaugă: „Asemenea și sufletul și înțelepciunea; căci nu sufletul este în înțelepciune, ci înțelepciunea în suflet. Așadar, sufletul e ființă/substanță, iar înțelepciunea accident; căci dacă e suprimat sufletul, e suprimată și înțelepciunea — căci nefiind sufletul în ce va fi înțelepciunea? —, dar dacă e suprimată înțelepciunea, nu e suprimat și sufletul, căci se poate să existe suflet și fără înțelepciune."

„voce" produsă de o piatră sau un lemn, căci nici nu poate fi scrisă, nici nu semnifică ceva, iar non-semnificativă și articulată este, de exemplu, [rostirea] „skindapsos", fiindcă aceasta se scrie dar nu semnifică nimic, întrucât nici n-a existat, nici nu există vreun „skindapsos". Filozofia deci nu are nimic de zis despre glăsuirea non-semnificativă, fie ea nearticulată, fie articulată.

Glăsuirea semnificativă însă este și ea fie nearticulată, fie articulată. Nearticulată este o „voce" semnificativă cum e lătratul câinilor; fiindcă ea semnifică un câine, pentru că este o „voce" de câine; tot ea mai semnifică și prezența cuiva. Este însă nearticulată pentru că nu se poate scrie. Prin urmare, nici despre aceasta n-are nimic de zis filozofia. Iar glăsuirea semnificativă este fie universală, fie particulară; universală ca, de exemplu, „om", iar particulară ca, de exemplu, „Petru Pavel". Nici despre glăsuirea particulară n-are nimic de zis filozofia, ci doar despre glăsuirea semnificativă, articulată și universală, adică despre cea cu privire la mai multe.

Iar această [glăsuire universală] este iarăși ființială și accesorie. Ființială [*ousiodes*] deci este cea care evidențiază ființa/substanța adică natura lucrurilor ca, de exemplu: omul este ceva viu, rațional și muritor [*zoon logikon thenton*]. Toate acestea sunt ființiale, căci dacă ar lipsi ceva din acestea din om, acesta nu va mai fi om. Căci dacă vei zice că nu este rațional, nu mai este om. La fel, dacă vei zice că nu este muritor, încă nu mai este om; pentru că orice om este și viu, și rațional, și muritor. Prin urmare, se zic ființiale întrucât completează natura omului, și este cu neputință ca omul să se constituie în afara lor. Asemenea, și la fiecare lucru în parte, cele ce constituie natura acestuia se numesc ființiale/substanțiale, iar accesorii ființei [*epousiode*] se numesc accidenții care pot să fie într-un subiect (de exemplu, fie într-un om, fie într-un cal, fie în orice altceva asemenea) și pot să nu fie, ca, de exemplu, albul; căci chiar dacă este cineva alb sau negru, nu va fi pentru aceasta cu

nimic mai puțin om. Prin urmare, acestea și cele asemănătoare lor sunt accesorii ființei adică accidenți, iar pe acestea le putem avea atât pe ele însele, cât și contrariile lor.

Glăsuirea ființială arată fie ce este [ceva], fie ce fel este ceea ce este [ceva]; de exemplu, întrebați fiind: „ce este omul", zicem „ceva viu", iar apoi întrebați „ce fel de viu", zicem „rațional și muritor". Așadar, glăsuirea ființială care arată ce fel este ceea ce este [ceva] se numește diferență [*diaphora*]. Iar ceea ce arată ce este [ceva] fie semnifică mai multe specii și atunci alcătuiește genul [*genos*], fie semnifică mai mulți indivizi care diferă între ei în număr (dar nicidecum în specie), și atunci alcătuiește specia [*eidos*] — căci primul vine genul ca, de exemplu, ființa; căci ființa semnifică și om, și cal, și bou. Pentru că fiecare din acestea se zice și este ființă, dar fiecare din ele este altă și altă specie — a doua vine specia, ca, de exemplu, omul; căci ea semnifică mai mulți; și anume pe toți oamenii în parte, care diferă între ei doar prin număr (căci altul este Petru și altul este Pavel, și ei nu sunt unul, ci doi), dar nu diferă prin specie adică prin natura lor (căci toți se zic și sunt oameni).

Prin urmare, cea ce este mai parțial și diferă în număr, ca, de exemplu, Petru, este individ, persoană și subzistență/ipostasă, [termeni] care semnifică pe cineva anume. Căci întrebați fiind „cine este acesta", zicem „Petru". Semnifică însă și alteritatea; căci altul este Petru și altul este Pavel, precum și el, acesta sau acela. Acestea și cele asemănătoare care subzistă în sine se iau cu referire la individ. Iar ceea ce conține indivizii se numește specie, și ea este mai generală decât indivizii, întrucât conține mai mulți indivizi, ca, de exemplu, [specia] om; căci ea îi conține și pe Petru și pe Pavel și pe toți oamenii în parte (după Sfinții Părinți aceasta se numește și natură, ființă și formă). Iar ceea ce conține mai multe specii se numește gen, ca, de exemplu, viul/animalul [*zoon*]; căci acesta conține și omul și calul și boul, și este mai general decât specia. (Sfinții

Părinți au numit specia și genul și natură, formă și ființă.) Specia, adică natura, ființa și forma, nu face [ceva] să fie altul sau altfel, ci altceva; căci altceva zicem că este după natură omul și altceva calul, iar nu altul și altul. Despre specie se spune însă acestea, aceasta, aceea și acela, și cele asemănătoare acestora care sunt predicate sub [categoria a] ceea ce este. Diferența [*diaphora*] însă face ca [ceva] să fie altfel, căci altfel este animalul rațional și altfel cel nerațional, precum și într-un anume fel, cumva. Glăsuirea accesorie ființei există însă fie într-o singură specie, fie în mai multe: dacă există într-una singură se zice propriu [*idion*], ca, de exemplu, râsul care există numai la om, și nechezatul numai la cal; iar dacă există în mai multe specii, atunci alcătuiește accidentul [*symbebekos*], ca, de exemplu, albul; căci acesta există și la om și la cal și la câine și la multe alte specii. Acestea sunt deci cele „cinci glăsuiri" [*pente phonai*] sub care se reduce orice glăsuire filozofică. Așadar, trebuie să știm ce anume semnifică fiecare, ce au comun între ele și în ce anume diferă. Iar acestea sunt: genul, specia, diferența, propriul și accidentul.

Gen este ceea ce este predicat, adică zis și numit (căci a fi predicat înseamnă a fi zis despre ceva) în ce privește ce anume este despre mai multe [lucruri] diferind între ele ca număr. Specie e ceea ce este predicat în ce privește ce anume este despre mai multe lucruri diferind între ele ca număr. Diferență este ceea ce este predicat în ce privește ce fel este [ceea ce este] despre mai multe lucruri diferind între ele ca specie, și care e luată în definiție ca una ființială. Ea este ceea ce este cu neputință și să fie și să nu fie în specia în care este, și pe care dacă e prezentă o conservă și dacă e absentă o distruge. Și de asemenea este cu neputință ca în aceeași specie să fie și ea și contrariul ei, ca, de exemplu: raționalul este cu neputință să nu fie în om; căci ceea ce este nerațional nu mai este om. Dacă e prezent constituie natura omului și dacă e absent o distruge; căci neraționalul nu este om. Prin urmare, trebuie să știm

că această [diferență] se numește ființială, naturală, constitutivă, divizivă și specificantă, calitate ființială, proprietate naturală și proprietate a naturii, iar la filozofi se numește diferență de maximă proprietate întrucât e cea mai proprie și reprezintă natura celei care o posedă. Propriu este însă ceea ce există într-o specie și în orice specie și mereu, și care se poate și converti; căci orice om are puterea de a râde, și tot cel ce are puterea de a râde este om. Iar accident este ceea ce este predicat în privința [categoriei lui] ce fel este [ceea ce este] despre mai multe [lucruri] diferind între ele ca specie, dar care nu este acceptat în definiția [lucrului], ci poate și să existe și să nu existe, și care nici dacă e prezent nu-l conservă, nici dacă e absent nu-l distruge. El se mai numește și diferență și calitate accesorie ființei. Este fie separabil, fie inseparabil: separabil e cel care uneori se produce, alteori nu în aceeași subzistență/ipostasă, cum sunt șederea, culoarea, starea, boala, sănătatea; iar inseparabil este cel care nu este constitutiv ființei întrucât nu se vede în întreaga specie. Atunci când are loc într-o subzistență/ipostasă, este cu neputință să fie separat de el, ca, de exemplu, aspectul cârn sau coroiat al nasului, albeața, și cele asemenea. Accidentul inseparabil se zice și proprietate caracteristică; căci această notă definitorie desăvârșește individul sau subzistența/ipostasa. Individ însă este ceea ce subzistă prin sine fiind alcătuit din ființă/substanță și accidenți, separat de cei de același gen prin număr, și evidențiind nu pe „ce", ci pe „cine". Dar despre ele vom învăța mai exact cu ajutorul lui Dumnezeu în cele ce urmează.

6 [12]. Despre diviziune [*diairesis*]

Diviziune este prima secționare a lucrului, ca, de exemplu, animalul se divide în rațional și nerațional. Rediviziune [*epidiairesis*] însă este a doua diviziune a aceluiași lucru, ca, de exemplu: viul/animalul se divide ulterior în aped [fără picioare], biped, patruped: aped [fără picior]

este peștele, biped omul și pasărea, patruped boul, calul și cele asemenea. Iar subdiviziune [*hypodiairesis*] este o secțiune a părții secționate ca, de exemplu: viul/animalul se divide în rațional/cuvântător și nerațional/necuvântător, raționalul în muritor și nemuritor. Primul se divide în două părți: în rațional și nerațional. Iar diviziunea uneia din părți, cea care zice „raționalul se divide în muritor și nemuritor", este o subdiviziune. Dar diviziunea și rediviziunea nu au loc la toate lucrurile, ci doar atunci când nu toate [lucrurile] sunt conținute sub prima diviziune, ca, de exemplu, când viul/animalul se divide în rațional și nerațional, iar în cele raționale și neraționale se vede și bipedul. Deci cu necesitate redivizăm, adică facem o a doua diviziune a aceluiași lucru, adică a animalului, și zicem: animalul se divide în aped, biped și patruped.

Există din această cauză opt moduri de diviziune; fiindcă tot ceea ce se divide, se divide fie în sine, adică după ființă, fie după accident. Dacă [se divide] în sine, [se divide] fie ca lucru, fie ca glăsuire. Dacă [se divide] ca lucru, [se divide] fie ca un gen în specii, ca atunci când divizezi viul/animalul în rațional și nerațional, fie ca o specie în indivizi, ca omul [divizat] în Petru și Pavel și ceilalți oameni în parte, fie ca un întreg în părți, și aceasta în două feluri; fie în părți asemănătoare, fie în părți neasemănătoare. Parte asemănătoare este atunci când secțiunile și numele și definiția sunt admise atât de întreg, cât și de părți între ele, ca, de exemplu, carnea se divide în mai multe bucăți de carne, și fiecare bucată a cărnii în parte se zice carne și primește definiția cărnii. Parte neasemănătoare este cazul contrar, atunci când secțiunea nu va primi nici numele, nici definiția, nici a întregului, nici între ele, ca atunci când divizezi pe Socrate în mâini, picioare și cap; căci nici piciorul secționat din Socrate nu se zice Socrate, nici capul, nici nu primește definiția lui Socrate sau a capului. Dacă se divide ca glăsuire omonimică în diferite lucruri semnificate, aceasta se face iarăși în două feluri; căci sub o glăsuire

este semnificat fie ceva întreg, fie o parte: un întreg cum este glăsuirea „câine", căci aceasta poartă și asupra câinelui terestru și asupra celui astral și asupra celui marin, care sunt ceva întreg iar nu parte a unui animal. Iar ca o parte, atunci când numele „limbă" poartă și asupra vârfului încălțămintei și asupra flautului și asupra părții gustative a animalelor, care sunt părți și nu întreguri. Astfel se divide divizatul în sine. Iar după accident diviziunea se face fie ca o ființă în accidenți, ca atunci când zic: dintre cele albe unele sunt însuflețite iar altele neînsuflețite, căci albul este accident, iar însuflețit și neînsuflețit ființe; fie ca un accident în accidenți, ca atunci când zic: dintre cele reci unele sunt albe și uscate, iar altele negre și umede; căci recele și albul, și negrul și umedul, sunt toate accidenți. Mai există și un alt mod [de diviziune], cum este cel de la unu și spre unu. De la unu, de exemplu, cum de la medicină [se spune] carte medicală și instrument medical; căci de la unu, adică de la medicină, s-au numit [acestea] medicale. Iar spre unu, [cum se spune], de exemplu, medicament sănătos, hrană sănătoasă; căci toate acestea privesc spre unu [lucru]: sănătatea. Dintre cele de la unu, unele se zic dintr-o cauză oarecare, ca, de exemplu, imaginea omului se zice din cauza reală a omului, iar altele se zic ca extrase de cineva, ca, de exemplu, bisturiul medical și cele de asemenea.

Aceasta este diviziunea universală potrivit căreia orice divizat se divide fie ca gen în specii, fie ca specie în indivizi, fie ca întreg în părți, fie ca glăsuire omonimică în diferite lucruri semnificate, fie ca ființă în accidenți, fie ca accident în ființă, fie ca accident în accident, fie ca de la unu și spre unu.

Unii însă tăgăduiesc diviziunea de la specie în indivizi zicând că aceasta este mai degrabă o enumerare; fiindcă orice diviziune se face în două sau trei și foarte rar în patru. Iar specia se divide într-o mulțime nesfârșită; pentru că oamenii în parte sunt nesfârșiți ca mulțime. Trebuie să se știe însă că nici ceea ce este prin natură anterior și posterior

sau mai mare şi mai mic nu se consideră în cele secţionate într-un singur mod al diviziunii. Dar în cele divizate ca de la unu şi spre unu se consideră atât ceea ce este prin natură anterior şi posterior, cât şi mai mare şi mai mic, de unde şi denumirea lor.

7. Despre ceea ce este anterior prin natura sa [*physei proteron*]

Anterior prin natura sa este deci ceea ce este cointrodus şi nu cointroduce, cosuprimă şi nu este cosuprimat ca, de exemplu, viul/animalul este prin natură anterior faţă de om. Căci dacă acesta este suprimat şi nu mai există, cu necesitate nu va mai exista nici omul; fiindcă omul este ceva viu/un animal. Dacă însă omul este suprimat şi nu mai există, viul/animalul poate exista; căci vor exista cal, câine şi alte asemănătoare care sunt animale. Iarăşi, dacă este introdus un om, e introdus cu siguranţă şi viul/animalul; fiindcă omul este ceva viu/un animal. Dacă însă este introdus viul/animalul, nu este introdus cu necesitate şi omul, ci fie un cal, fie câine, fie altceva asemănător. Prin urmare, nici Petru nu este anterior prin natura sa faţă de Pavel, nici viul/animalul raţional faţă de cel neraţional. Căci dacă Petru este suprimat şi nu mai există, există totuşi Pavel, şi dacă este introdus Pavel, nu este cointrodus şi Petru, iar dacă este introdus Petru nu este cointrodus şi Pavel; şi, de asemenea, nici Petru nu este mai mult sau mai puţin om sau animal decât Pavel, ca de altfel nici Pavel mai mult decât Petru. Dar se găseşte un medicament mai sănătos decât [alt] medicament şi o carte mai medicală decât alta.

8. Despre definiţie [*horismos*]

Definiţia [*horismos*] este un discurs concentrat care arată natura lucrului-subiect, şi anume discursul care semnifică pe scurt natura lucrului-subiect, ca, de exemplu, omul este un animal raţional, muritor şi capabil de inteligenţă şi ştiinţă. Mulţi au expus despre natura omului discursuri extin-

se, adică largi și vaste, dar ele nu sunt definiții, întrucât nu sunt concentrate. Sunt însă și discursuri concentrate, ca apoftegmele, dar întrucât nu arată natura lucrului, ele nu sunt definiții. Și numele arată de multe ori natura lucrului-subiect, dar el nu este definiție; căci numele este un cuvânt, iar definiția un discurs; iar discursul constă din cel puțin două cuvinte. Prin urmare, definiția este un nume explicit, iar numele este o definiție concentrată.

Definiția constă din gen și din diferențe constitutive adică ființiale, ca, de exemplu, în definiția viului/animalului, fiindcă viul/animalul este o ființă însuflețită și sensibilă: ființa este gen, iar însuflețitul și sensibilul sunt diferențe constitutive. Se mai ia [definiția] și plecând de la materie și formă, ca, de exemplu, statuia este făcută din bronz semnificând înfățișarea unui bărbat; prin urmare, bronzul este materia, iar înfățișarea bărbatului forma. Materia corespunde genului, iar specia diferenței. Se mai ia și plecând de la subiect și scop, ca, de exemplu, medicina este meșteșugul privitor la corpurile omenești și care păstrează sănătatea: subiectele medicinii sunt corpurile omenești, iar scopul ei sănătatea.

Descrierea [*hypographe*] se alcătuiește însă din [calități] accesorii, adică plecând de la proprii și accidenți, ca, de exemplu: omul este [un animal] capabil de râs, care merge în poziție verticală și care are unghii late; căci toate acestea sunt accesorii ființei. De aceea se și zice descriere întrucât schițează și nu arată existența ființială a subiectului, ci cele ce însoțesc aceasta. Definiția descriptivă însă este mixtă [alcătuită din calități] ființiale și accesorii ca, de exemplu: omul este un animal rațional, care merge în poziție verticală și are unghii late.

Se numește definiție în sens metaforic de la hotarele pământului; căci așa precum hotarul [*horothesion*] delimitează proprietatea fiecăruia de a altuia străin, tot așa și definiția [*horismos*] hotărnicește, separă, delimitează natura fiecărui [lucru] de natura altuia.

Corectitudinea sănătoasă a definiției constă în a nu duce lipsă și a nu abunda în cuvinte, iar defectul ei în a duce lipsă și abunda în cuvinte. Definiția desăvârșită însă este cea care se convertește în obiectul definit, iar cea nedesăvârșită cea care nu se poate converti. Prin urmare, nici cea care duce lipsă, nici cea care abundă în cuvinte nu se poate converti; căci atunci când abundă în cuvinte duce lipsă de realități, iar când duce lipsă de cuvinte, abundă în realități. Astfel încât se poate spune că natura a descoperit o născocire vrednică de mirare: o lipsă care îmbogățește și o bogăție care ascunde lipsa. Fie definiția desăvârșită a omului: „viu/animal rațional și muritor" [*zoon logikon thenton*]. Ea se convertește: fiindcă orice viu/animal rațional și muritor este om, și orice om este viu/animal rațional și muritor. Prin urmare, dacă ar lipsi un cuvânt, se vor înmulți realitățile. Fie, de exemplu: viu/animal rațional. Iată a lipsit un cuvânt, căci nu a zis și „muritor" și astfel a înmulțit realitățile, căci nu numai omul este viu și rațional, ci și îngerul, și de aceea [definiția] nu se poate converti. Iar dacă zic: „viu/animal rațional, muritor și știutor de carte" iarăși nu se mai poate converti; căci prin zicerea lui „știutor de carte" s-a înmulțit cu un cuvânt, dar atunci îi lipsesc realitățile, căci nu a definit orice om, ci numai pe știutorii de carte. Fiindcă orice viu/animal rațional, muritor și știutor de carte este om, dar nu orice om este viu/animal, rațional și știutor de carte, căci nu orice om este și știutor de carte.

Prin urmare, definiții desăvârșite sunt cele ce se pot converti în obiectul definit. Dar pentru că și propriul se poate converti în cel a cărui propriu este — căci dacă ceva este om atunci acest ceva are putința de a râde, și dacă ceva are putința de a râde atunci acest ceva este om —, trebuie să precizăm zicând că definiții desăvârșite sunt cele alcătuite din gen și diferențe constitutive, care nici nu duc lipsă dar nici nu abundă în cuvinte, și care se pot converti în obiectul definit. Sunt desăvârșite și cele [alcătuite] din subiect și scop, ca și din materie și formă. Mai sunt și cele

[alcătuite] doar din subiect, atunci când acel subiect nu mai este supus unei alte tehnici ca, de exemplu, sticla sticlăriei, și cele [alcătuite] doar din scop, atunci când acel scop nu mai poate fi scop al unei alte tehnici, ca, de exemplu, la arta navigației. Așa încât din toate acestea trebuie să cunoaștem că perfecțiunea definiției este convertibilitatea.

Horos diferă de *horismos* ca mai generalul de mai particularul, căci *horos* este mai general decât *horismos*. Pentru că *horos* arată hotarul [*horothesion*], dar arată și hotărârea [*apophasis*], așa cum zicem: „împăratul a hotărât", și mai arată termenul în care se descompune propoziția, așa cum vom învăța cu ajutorul lui Dumnezeu în cele ce urmează, dar arată și definiția [*horismos*]. *Horismos* însă arată exclusiv discursul concentrat care arată natura lucrului-subiect.

Trebuie să mai știm că o definiție se ia doar cu referire la ființă și speciile acesteia. Nici din individ, nici din accidenți nu putem alcătui o definiție, ci numai o descriere, pentru că definiția se alcătuiește din gen și diferențe specifice, iar descrierea din [calități] accesorii.

9. Despre gen [*genos*]

Trebuie știut că privitor la omonime este necesar să se cerceteze trei [aspecte]: dacă [glăsuirea respectivă] este dintre omonime, câte [lucruri] semnifică și despre care dintre ele este vorba. Prin urmare, trebuie spus mai întâi ce este un omonim. Există omonime [*homonyma*] atunci când două sau mai multe [lucruri] au un singur nume, dar fiecare dintre ele semnifică altceva și are o altă ființă, adică primește o altă definiție, ca acum în cazul genului; căci și genul face parte dintre omonime. Pentru că *genos* [neam] se zice mai întâi cel care derivă de la patrie și părinte, și fiecare din acestea în dublu sens: fie apropiat, fie îndepărtat. De la patria apropiată, așa cum cineva se numește ierusalimitean, iar de la cea îndepărtată așa cum cineva se numește palestinian. De asemenea, de la părintele apropiat,

ca atunci când Ahile fiind fiul lui Peleus se zice Peleidul, iar de la cel mai îndepărtat, ca atunci când, de la bunicul lui Aiakos, același Ahile se zice Aiakidul; fiindcă acesta era tatăl lui Peleus. Se zice iarăși *genos* legătura unuia față de mai mulți care au aceeași origine, ca atunci când toți cei care își trag obârșia din Israel se numesc israeliți. Dar filozofii nu vorbesc despre semnificațiile de mai sus ale termenului *genos*.

Se zice iarăși *genos* cel căruia i se subordonează specia ca, de exemplu, sub [genul] viu/animal este omul, calul și alte specii; prin urmare, viul/animalul este un gen. Despre acest gen vorbesc filozofii. Așadar, gen este ceea ce este predicat în ce privește ce este despre mai multe [lucruri] care diferă între ele ca specie, cum este genul „viu/animal" care este predicat în ce privește ce este despre om, cal, bou și multe altele care diferă între ele ca specie; fiindcă una este specia omului, alta cea a calului și alta cea a boului. [Deci genul] este predicat în ce privește ce este [ceva]; căci fiind întrebați „ce este omul", zicem: „ceva viu/un animal". Asemenea și despre cal, întrebați fiind „ce este", zicem „ceva viu/un animal". Astfel încât gen este cel căruia i se subordonează specia; fiindcă genul se divide în specii, este mai general decât specia, conține speciile și este peste ele.

Căci trebuie știut că peste ceva se zice ceea ce este mai general, iar sub și subiect al predicației ceea ce este mai particular. Căci este un subiect al existenței cum este ființa/substanța, pentru că stă la baza existenței accidentului, întrucât în ea subzistă accidentul. Și este un subiect al predicației: particularul, fiindcă genul este predicat despre specie, iar specia despre indivizi. Este evident deci că genul este mai general decât specia și specia decât indivizii, lucru despre care vom învăța cu ajutorul lui Dumnezeu mai precis în cele ce urmează. Dar acum, după ce am vorbit despre gen, să vorbim și despre specie.

10 [2]. Despre specie [*eidos*]

Şi *eidos* face parte dintre omonime, zicându-se în dublu sens. Se zice *eidos* [înfăţişare] şi forma [*morphe*] fiecărui lucru, precum s-a zis [de cineva]: „întâiul în înfăţişare e vrednic de domnie". Este iarăşi *eidos* [specie] cea fiinţială subordonată genului. Tot *eidos* [specie] este cea despre care este predicat genul în privinţa [categoriei] lui ce anume este [ceva]. Şi iarăşi, *eidos* [specie] este ceea ce este predicat în privinţa [categoriei] lui ce este [ceva] despre mai multe lucruri diferind între ele ca număr. Primele două descrieri diferă doar prin relaţie, ca urcarea şi coborârea, şi se potrivesc oricărei specii. A treia şi ultima descriere însă [se potrivesc] numai speciei de maximă specificitate care este imediat deasupra indivizilor şi conţine subzistenţele/ipostasele, ca atunci când vorbim de specia omului. Am zis deci mai înainte că genul se zice în triplu sens: de la părinte şi de la patrie, şi în fiecare din acestea iarăşi în dublu sens, iar în al treilea fel ca acela căruia îi este subordonată specia. Dar şi specia se zice în dublu sens: într-un fel ca forma fiecărui lucru, iar în al doilea fel ca aceea despre care este predicat genul şi ceea ce este subordonat genului ca divizat din acesta. Despre acest gen şi specie vorbesc filozofii.

Şi pentru că discutând despre gen am amintit despre specie zicând „gen este ceea ce se divide în specii", şi iarăşi, discutând despre specie am amintit despre gen, zicând „specia este ceea ce se divide din gen", trebuie ştiut că, aşa cum atunci când vorbim despre un tată vorbim cu necesitate şi despre fiu — căci tată este cel ce are fiu —, şi atunci când discutăm despre fiu amintim cu necesitate şi pe tatăl — căci fiu este cel ce are tată —, tot aşa şi aici este cu neputinţă să tratăm despre gen fără specie, sau despre specie fără gen; căci genul se divide cu totul în specii, şi ceea ce nu are specii divizate din el, nu este gen, iar speciile se divid din gen, şi cele ce nu au gen nu sunt specii.

Şi aşa cum primul om, adică Adam, neavând tată nu se zice fiu, dar se zice tată, căci a avut fii; iar Set se numeşte şi fiu al celui ce l-a născut, căci are tată pe Adam, şi tată a celui ce s-a născut din el, căci a născut pe Enos, iar Abel se zice fiu, căci are tată pe Adam, dar nu se zice tată, căci nu are fiu — tot aşa şi despre gen şi specie. Primul gen care nu mai e divizat de un alt gen şi nu are înaintea lui un gen, este numai gen şi nu este specie, şi se zice gen de maximă generalitate, pe care definindu-l zicem: gen de maximă generalitate este ceea ce, fiind gen, nu este specie, pentru că nu are deasupra lui un alt gen. Iar cele ce se divid din el, dacă au sub ele alte specii divizate din ele, sunt şi specii ale celor dinaintea, adică deasupra lor, din care se şi divid, precum şi genuri ale celor divizate din ele, adică ale celor dedesubtul lor, şi se zic astfel specii şi genuri subalterne. Iar speciile ultime şi cele mai de jos, care nu mai au sub ele alte specii, adică nu mai conţin alte specii, ci numai indivizi sau ipostase, nu se zic genuri ci numai specii; căci este cu neputinţă să se spună gen la ceea ce nu conţine specii. Prin urmare, specia care nu mai conţine specii, ci numai subzistenţe/ipostase se zice specie de maximă specificitate, pentru că fiind specie nu este [şi] gen, aşa cum genul care nu este [şi] specie se zice gen de maximă generalitate.

Trebuie ştiut că speciile primesc cu necesitate şi numele şi definiţia genului, precum şi a genului genului lor, până la cel de maximă generalitate. Speciile nu pot să primească însă definiţia una de la alta. Deci ca să fie limpede cele spuse, să zicem astfel: existent/fiinţare [*on*] este un lucru care există de sine şi n-are nevoie de altceva pentru constituirea lui, sau ceea ce nu poate exista în sine ci îşi are existenţa sa în altul. Fiinţă/substanţă [*ousia*] este numai un lucru care există de sine neavând nevoie de altceva pentru constituirea sa. Iată deci că fiinţa/substanţa n-a primit întreaga definiţie a existentului, astfel că nici existentul nu este gen al fiinţei/substanţei, nici fiinţa/substanţa nu este specie a

existentului; căci specia primește fără știrbire întreaga definiție a genului. Dar nici accidentul nu este specie a existentului; căci nu primește întreaga definiție a acestuia, ci numai jumătate. Fiindcă accident este numai un lucru care nu poate să existe în sine, ci își are existența în altul. Iată deci că nici ființa/substanța nu primește întreaga definiție a existentului, nici accidentul, ci ființa/substanța primește jumătate și accidentul cealaltă jumătate. Astfel încât, chiar dacă existentul se divide în ființă/substanță și accident, totuși el nu este genul lor.

Ființa/substanța însă se divide în corp și incorporal. Corpul și incorporalul sunt genuri ale ființei/substanței, căci fiecare dintre ele primește și numele și definiția desăvârșită a ființei/substanței. Astfel încât ființa/substanța nu este specie întrucât nu are vreun gen deasupra sa, ci ea însăși este genul prim și de maximă generalitate.

Corpul se divide iarăși în însuflețit și în neînsuflețit; corpul fiind specia ființei este gen al însuflețitului și neînsuflețitului. Însuflețitul se divide iarăși în sensibil și insensibil. Sensibil este viul/animalul care are viață și sensibilitate, iar insensibilă este planta, fiindcă nu are sensibilitate. Însuflețită se zice planta pentru că are putere de hrănire, creștere și reproducere. Viul/animalul se divide iarăși în rațional și nerațional, raționalul în muritor și nemuritor, muritorul în om, cal, bou și alte asemenea, care nu se mai [sub]divid în alte specii, ci în indivizi, adică subzistențe/ipostase; căci omul se împarte în Petru, Pavel și Ioan, și ceilalți oameni în parte, care nu sunt specii, ci subzistențe/ipostase. Fiindcă speciile, cum ziceam, nu primesc definiția una de la alta, ca, de exemplu: corpul nu primește definiția incorporalului; omul nu primește definiția calului; dar Petru, Pavel și Ioan primesc o definiție, cea a omului, la fel ca și ceilalți oameni în parte, întrucât nu sunt specii, ci indivizi, adică subzistențe/ipostase.

Iarăși, specia divizată comunică celor de sub ea atât numele, cât și definiția. Dar Petru care se divide în suflet și

trup nu-şi comunică numele şi definiţia nici sufletului, nici trupului, pentru că nici singur sufletul, nici singur trupul nu sunt Petru, ci [numai] ambele deodată.

Orice diviziune de la gen în specii ajunge până la două sau trei sau cel mult patru; căci este cu neputinţă ca un gen să se dividă în cinci sau mai multe specii. Omul se divide însă în toţi oamenii în parte, care sunt nesfârşiţi ca număr. De aceea, diviziunea de la specie în indivizi nici nu se numeşte diviziune, ci enumerare. De unde este evident că Petru, Pavel şi Ioan, nu sunt specii, ci indivizi adică ipostase. Nici omul nu este gen al lui Petru, Pavel şi Ioan, şi al celorlalte subzistenţe/ipostase, ci specie. De aceea, omul e o specie de maximă specificitate, fiindcă este o specie a ceea ce e peste ea ca una conţinută sub aceasta, şi o specie a celor de sub ea ca una care le conţine pe acestea, căci şi ceea ce este conţinut sub gen este specie, şi ceea ce conţine indivizii, adică subzistenţele/ipostasele, este [tot] specie. Prin urmare, specia de maximă specificitate este cea care există imediat deasupra indivizilor, şi pe care definind-o spunem: specie este ceea ce este predicat în privinţa a ce anume este [ceva] despre mai multe lucruri care diferă între ele ca număr. În chip asemănător, specii de maximă specificitate sunt calul, câinele şi cele asemănătoare. Iar cele ce se află între genuri de maximă generalitate şi speciile de maximă specificitate sunt specii şi genuri subalterne, adică specii ale celor de deasupra lor şi genuri ale celor de sub ele.

Definiţiile şi calităţile fiinţiale şi naturale sunt cele care se zic divizive şi constitutive: divizive ale celor de deasupra lor şi constitutive ale celor de sub ele; căci corpul şi incorporalul divid fiinţa, aşa cum însufleţitul şi neînsufleţitul divid corpul, şi aşa cum sensibilul şi insensibilul divid însufleţitul. Prin urmare, acestea constituie viul/animalul. Căci iau o fiinţă însufleţită şi sensibilă şi fac viul/animalul; fiindcă viul/animalul este o fiinţă însufleţită sensibilă. Iau iarăşi o fiinţă neînsufleţită insensibilă şi alcătuiesc piatra. Iau iarăşi o fiinţă însufleţită şi insensibilă şi fac o plantă.

Iarăşi, raţionalul şi neraţionalul divid animalul, muritorul şi nemuritorul divid raţionalul, iar terestru şi acvaticul divid neraţionalul. Iau viul/animalul, care e gen al acestora, iau şi raţionalul şi muritorul şi constitui omul; fiindcă omul este un animal raţional şi muritor. Şi iau viul/animalul, neraţionalul, muritorul şi terestrul, şi alcătuiesc calul, câinele şi cele asemănătoare. Şi iau viul/animalul, iraţionalul, muritorul şi acvaticul şi alcătuiesc peştele. Diferenţele lor se zic fiinţiale şi naturale, pentru că acestea fac să difere o specie de altă specie, şi o natură şi o fiinţă/substanţă de o altă natură şi fiinţă/substanţă.

11 [3]. Despre individ [*atomon*]

Individ se zice în patru sensuri. Căci in-divid este ceea ce nu mai este tăiat, nici împărţit, cum e punctul, clipa şi unitatea, care se mai zic şi necantitative. Individ se mai zice şi ceea ce se taie şi secţionează cu anevoie, cum e diamantul şi cele asemănătoare. Individ se zice şi specia care nu se mai divide în alte specii, adică specia de maximă specificitate ca, de exemplu, omul, calul şi cele asemenea. Dar în sens propriu individ se zice ceea ce se taie, dar nu conservă după tăiere specia primă, aşa cum Petru, de exemplu, se divide în suflet şi trup, pentru că nici sufletul în sine nu este om desăvârşit sau Petru desăvârşit, nici trupul. Despre acest individ, şi anume despre cel care arată în fiinţă ipostasa, tratează filozofii.

12 [4]. Despre diferenţă [*diaphora*]

Diferenţă, calitate şi proprietate sunt una în ce priveşte subiectul [lor], dar altceva şi altceva în ce priveşte activitatea lor; căci raţionalitatea se zice şi calitate şi proprietate şi diferenţă a omului, dar în alt şi alt mod. Căci întrucât alcătuieşte şi dă oarecum formă fiinţei, [raţionalitatea] se zice calitate, apoi, întrucât devine proprie acestei fiinţe, se zice proprietate; iar în comparaţie cu ceea ce este neraţional,

adică cu boul sau măgarul sau câinele, [raționalitatea] se zice diferență; căci în ea diferă omul de celelalte nerationale.

[Diferența] se zice în trei feluri: în mod comun, propriu și foarte propriu. Căci este cu neputință ca două [lucruri] oarecare să nu difere întreolaltă în ceva. Prin urmare, diferă o specie de specie, o subzistență/ipostasă de altă subzistență/ipostasă de aceeași specie și aceeași ființă, ca și o subzistență/ipostasă de ea însăși. Căci specia om diferă de specia cal prin rațional și nerațional. Iar rationalul și nerationalul se zic diferență ființială. La fel toate cele în care diferă o specie de specie se zic o diferență și calitate ființială, naturală și constitutivă, și o proprietate naturală care există neschimbat în orice specie, iar de filozofi este numită diferență cea mai proprie ca una intimă și reprezentativă pentru natură. Diferă iarăși și omul de om sau calul de cal, sau câinele de câine, adică individul de alt individ de aceeași specie, după cum unul este mare iar altul mic, unul bătrân, altul tânăr, unul cu nasul cârn, altul cu nas coroiat, unul înțelept iar altul nebun. Toate acestea se zic diferențe și calități accesorii, care alcătuiesc accidentul, despre care vom vorbi îndată.

13 [5]. Despre accident [*symbebekos*]

Accident este ceea ce are loc sau nu fără să distrugă subiectul. Și iarăși, este ceea ce poate și să existe și să nu existe în același [subiect]; căci se poate și ca omul să fie alb și să nu fie alb, precum și, în chip asemănător, și mare, și chibzuit și cu nas cârn. Dacă e prezent nu conservă specia, căci nu se ia în considerare în definiția speciei, iar dacă e absent nu o distruge; pentru că măcar că nu există etiopian alb, aceasta nu va afecta cu nimic faptul de a fi om. Așadar, el are loc sau nu, dar nu afectează ființa-subiect. Căci am zis că pentru accident ființa/substanța este substrat/subiect și materie.

Acest accident se divide în două: în diferența zisă la modul comun, și în diferența zisă în mod propriu. La modul

comun deci, diferența este accidentul separabil, ca, de exemplu, unul șade iar altul stă în picioare, pentru că e cu putință ca, sculându-se cel ce șade și așezându-se cel ce stă în picioare, diferența lor să fie separată și să o ia pe una în locul alteia. Potrivit accidentului, separabil se zice despre cineva care diferă și de sine însuși; căci diferă de sine însuși în faptul de a ședea jos și a se scula, în faptul de a fi tânăr și a fi bătrân, în faptul de a fi bolnav și a fi sănătos și în cele asemănătoare. Iar la modul propriu, diferența este accidentul inseparabil ca, de exemplu: cineva are nasul cârn; căci este cu neputință să fie separat de el caracterul cârn al nasului; la fel și culoarea verzuie a ochilor și cele asemănătoare. Prin urmare, potrivit acestora, accidentele inseparabile diferențiază pe individ de individ, adică subzistența/ipostasa de subzistență/ipostasă, dar nicidecum pe acesta de sine însăși. Acestea însă nu contribuie la definiția naturii; căci se poate atât ca omul să fie cârn, cât și să nu fie. Și dacă nu are culoarea verzuie a ochilor, omul nu rămâne cu nimic mai puțin om.

14 [6]. Despre propriu [*idion*]

Propriul se zice în patru feluri. În primul fel el este ceea ce există doar în specie, dar nu în ea toată, cum este faptul de a fi geometru în om; căci singur omul este geometru, dar nu orice om este geometru. În al doilea fel, el este ceea ce există în toată specia, dar nu numai în ea, ca, de exemplu, faptul de a fi biped; căci tot omul este biped, dar nu numai omul este biped, ci și porumbelul și alte [animale] asemănătoare. În al treilea fel, el este ceea ce [există] în toată specia și numai în ea, dar nu totdeauna ca, de exemplu, faptul de a încărunți în om; căci aceasta se potrivește oricărui om și numai lui, dar nu totdeauna, ci numai la bătrânețe. În al patrulea fel, el este ceea ce are loc atunci când survin primele trei; și este ceea ce există în toată [specia] numai [în ea] și întotdeauna, și care se poate și converti, ca, de exemplu, capacitatea de-a râde la om și

cea de-a necheza la cal şi cele asemănătoare; căci singur omul are capacitatea de a râde, orice om o are şi întotdeauna, măcar că nu se foloseşte de ea întotdeauna. Căci dacă ceva este om atunci are negreşit capacitatea de a râde, iar dacă are capacitatea de a râde atunci este negreşit om. Aceasta este conversiunea. Despre această semnificaţie vorbesc filozofii. Pe care descriind-o zicem: propriu e ceea ce există în toată specia, numai în ea şi întotdeauna. Acest [propriu] filozofii îl divid în trei feluri: propriu plecând de la constituţia organelor, adică de la conformaţia [lucrului] ca, de exemplu, faptul de a avea unghiile late şi a merge în poziţie verticală sunt [proprii] omului; plecând de la acţiunea [lucrului] ca, de exemplu, pentru foc faptul de a se ridica în sus; şi plecând de la potenţa [lui] ca, de exemplu, atunci când zicem că în foc există puterea termică care întrece căldurile celorlalte corpuri. Propriul se zice însă accesoriu.

15 [7]. Despre predicate [*kategoroumena*]

Orice predicaţie [*kategoria*] se face fie despre ceva mai mult [decât subiectul ei], fie despre ceva egal, dar niciodată despre ceva mai puţin. Despre mai mult atunci când cele mai universale sunt predicate despre cele mai particulare; universale deci sunt cele de deasupra, iar particulare cele de dedesubt. Mai universal decât toate este deci existentul, de aceea este predicat despre toate; căci şi fiinţa/substanţa se zice existent, şi accidentul se zice existent. Dar nu putem zice că existentul este fiinţă/substanţă, căci existentul nu este numai fiinţă/substanţă, ci şi accident. În chip asemănător şi genurile sunt predicate despre specii ca fiind mai universale, dar speciile nu sunt predicate despre genurile lor; fiindcă speciile sunt mai particulare decât genurile. Prin urmare, fiinţa/substanţa e predicată despre viu/animal şi viul/animalul despre om; căci viul/animalul este fiinţă şi omul viu/animal. Dar conversiunea nu are loc; căci orice om este ceva viu/un animal, dar nu orice viu/animal este

om. Pentru că și calul și câinele sunt vii/animale; în chip asemănător orice viu/animal este ființă/substanță; dar nu orice ființă este ceva viu/un animal; căci și piatra și lemnul sunt ființă/substanță, și nu sunt vii/animale. În chip asemănător și specia e predicată despre indivizii sau subzistențele/ipostasele conținute sub ea, ca una mai universală. Dar individul sau subzistența/ipostasa nu se predică despre specie; căci subzistența/ipostasa este mai particulară decât specia. Așadar, și Petru și Pavel sunt oameni, dar nu orice om este Petru sau Pavel; căci mai sunt și alte subzistențe/ipostase sub specia om. Și diferențele sunt predicate despre speciile în care există, și despre indivizii acestora, căci diferențele sunt mai universale decât speciile; întrucât raționalul, de exemplu, este mai universal decât specia om. Căci orice om este rațional, dar nu orice rațional este om, pentru că și îngerul este rațional, dar nu este om.

Aceasta este predicația care se face despre mai mult decât [subiectul]; iar predicația despre ceva egal este atunci când se poate converti. Căci cele proprii sunt predicate despre speciile cărora le sunt proprii, dar și speciile sunt predicate despre cele proprii ale lor; pentru că orice om are capacitatea de a râde, și oricine are capacitatea de a râde este om. Măcar că se zice că și maimuța râde, totuși ea nu râde din inimă, ci prin gesturi; căci este un animal imitator. Astfel încât predicația genurilor cu referire la specii și cea a diferențelor cu referire la specii și a speciilor cu referire la indivizi se zice [predicație] despre mai mult decât [subiectul], iar cea a celor proprii se zice despre ceva egal. Iar aceste [predicate] egale se zic reciproc convertibile și predicate reciproce.

16 [8]. Despre predicația sinonimă și omonimă

Predicația este sinonimă atunci când subiectul primește și numele și definiția acestui nume, ca, de exemplu, atunci când „animalul" este predicat despre om. Omul primește și numele și definiția viului/animalului; căci viu/animal este o

ființă însuflețită sensibilă. Iar omul primește și el definiția acestuia; fiindcă omul este și ființă, și însuflețit și sensibil.

Iar predicația omonimă este atunci când [subiectul] primește numele, dar nicidecum definiția, ca, de exemplu: icoana omului primește numele omului, dar nu și definiția omului, căci definiția omului este ceva viu/un animal rațional, muritor, capabil de inteligență și de știință. Iar icoana nu este nici ceva viu, căci nu este însuflețită, nici rațională, nici capabilă de inteligență și de știință.

Trebuie știut că toate câte sunt predicate despre ceva ca despre un subiect, adică în mod sinonimic, se vor predica și despre cele aflate sub el ca, de exemplu: viul/animalul este predicat ca despre un subiect despre om, adică în mod sinonimic, iar omul [e predicat] despre Petru; căci Petru este sub om. Prin urmare, viul/animalul se predică și despre Petru; căci și Petru este viu.

17. Despre subiect [*hypokeimenon*]

Subiectul se zice în două sensuri: cu referire la existență și cu referire la predicație. Cu referire la existență, așa cum ființa/substanța este subiect pentru accidente; pentru că acestea își au existența în ea și nu pot subzista în afara acesteia. Iar subiectul cu referire la predicație este particularul; fiindcă particularul este cu referire la predicație sub universal, întrucât ceea ce este mai universal este predicat despre ceea ce este mai particular, așa cum animalul este predicat despre om. Universalul se zice universal cu referire la subiect, iar particularul se zice subiect referitor la predicație. Accidentul se zice în ființa/substanța-subiect, iar ființa/substanța se zice subiect cu referire la existență.

18 [9]. Despre predicația în ce privește ce este [ceva] și ce fel este ceea ce este

Predicația în ce privește ce anume este [*to ti esti*] este predicația genurilor despre speciile lor, adică aceea care

semnifică ceea ce este subiectul, și cea a speciilor despre indivizii lor; căci întrebați fiind „ce este omul" zicem „ceva viu/un animal", și întrebați fiind „ce este Petru" zicem „om". Iar predicația în ce privește ce fel este ceea ce este [*poion ti esti*] este predicația diferențelor despre speciile în care există, și cea a accidenților despre indivizii în care există, adică aceea care semnifică ce fel este ceea ce este subiectul[5]; căci întrebați fiind „ce fel de viu/animal este omul" zicem „rațional și muritor". Iar rationalul și muritorul sunt diferențe ființiale. Și iarăși întrebând „ce fel de om este Petru" zicem „mare sau mic sau cu nasul cârn sau coroiat". Iar pentru ce anume este [*dia ti esti*] semnifică scopul sau cauza pentru care s-a făcut lucrul cercetat; căci întrebați fiind „pentru ce este patul" zicem „pentru odihna omului".

Trebuie să se știe că acelea care diferă prin natura lor se zic altceva și altceva [*allo kai allo*]; căci zicem „altceva este omul, și altceva calul", altceva potrivit naturii lor; pentru că una este specia omului și alta cea a calului. Dar cele ce diferă ca număr, adică subzistențele/ipostasele, se zic altul și altul [*allos kai allos*], căci unul este Petru și altul este Pavel. Nu putem spune altceva este Petru și altceva este Pavel fiindcă mințim; fiindcă ei sunt una prin natura lor, dar nu sunt unul ca număr.

Trebuie însă știut că ființa/substanța se numește altceva și altceva, asemenea și diferențele ființiale, dar accidentul se zice altcum [*alloion*], pentru că diferențele ființiale se consideră cu privire la specie, adică despre natură și constituie natura, dar accidentul se consideră cu privire la individ, căci accidenții sunt constitutivi subzistenței/ipostasei. Prin urmare, altceva este omul și altceva calul, dar altfel și altul [*alloios kai allos*] este Petru și altul și altfel

[5] Aici textul capitolului corespunzător din versiunea scurtă are următoarea precizare absentă din versiunea lungă: „Iar subzistența/ipostasa nu arată nici ce este, nici cum anume este, ci cine este; căci întrebați fiind «cine este acesta [*tis estin outos*]?», spunem: «Petru», iar întrebați apoi: «Ce este Petru [*ti esti*]?», spunem: «om»."

este Pavel. Orice diferență ființială și accesorie face altcum [*heteroion*]; căci altcum semnifică și pe altceva și pe altfel. Natura semnifică ceea ce este [*to ti*], iar individul pe cineva sau ceva anume [*ton tina kai tode ti*]. Iar orice diferență este cumva [*hopoion*].

19. Punctele comune și diferențele celor „cinci voci"

Trebuie știut că cele cinci „voci" au în comun între ele faptul de a fi predicate despre mai multe [lucruri]. Dar diferă între ele pentru că genul este predicat în ce privește ce este [ceva] despre mai multe [lucruri] care diferă între ele ca specie, iar specia se predică [tot] în ce privește ce este [ceva] despre mai multe [lucruri] care diferă însă ca număr. Diferența și accidentul sunt predicate în ce privește ce fel este ceea ce este despre mai multe lucruri care diferă ca specie, iar propriul este predicat [tot] în ce privește ce fel este ceea ce este despre mai multe [lucruri] care diferă însă ca număr, adică despre o specie și indivizii de sub ea. Diferența însă diferă de accident pentru că diferența ființială este parte a ființei/substanței subiectului, dar accidentul nu este parte a ființei/substanței, ci accesoriu.

20. Punctele comune și diferența genului și a diferenței

Comun genului și diferenței este faptul de a cuprinde ambele specii și de a fi predicate în mod sinonimic despre specii și indivizi. Trebuie știut însă că atunci câte sunt predicate despre un subiect, adică în mod sinonimic, vor fi predicate sinonimic și despre subiectul acestui [subiect], dar câte sunt predicate omonimic nicidecum. Iar propriu genului față de diferență este că genul este mai extins decât diferențele de sub el și decât celelalte trei „voci"; că genul conține diferențele în potență; că genul este anterior prin natura [sa] diferențelor; că genul este predicat în ce privește ce anume este [ceva], iar diferența este predicată în ce privește ce fel este ceea ce este; că genul proxim este

unul, iar diferenţele sunt mai multe; şi că genul corespunde [analogic] materiei, iar diferenţa formei.

21. Punctele comune şi diferenţa genului şi speciei

Comun genului şi speciei este faptul de a fi predicate despre mai multe [lucruri] în privinţa [categoriei] lui ce este [ceva]; de a fi prin natura lor anterioare celor despre care se enunţă; şi de a fi ambele întregul. Iar propriu genului faţă de specie este aceea că: genul este mai universal decât specia; că are în plus faţă de gen diferenţele; că genul este predicat despre specie în mod sinonimic, dar specia nu se poate converti; că nici genul nu va fi de maximă specificitate, nici specia de maximă generalitate, după cum nici ceea ce este de maximă generalitate nu va fi specie, nici ceea ce este de maximă specificitate nu va fi gen.

22. Punctele comune şi diferenţa genului şi propriului

Comun genului şi propriului este faptul că ambele sunt urmate de specii sau sunt predicate despre specii; că ambele sunt predicate în mod egal despre cele care sunt predicate; şi că sunt predicate în mod sinonimic. Iar diferenţa genului şi propriului este aceea că genul este prin natura sa anterior propriului; că genul este predicat despre mai multe specii iar propriul numai despre o singură specie; că propriul se converteşte cu specia, dar genul nicidecum; şi că propriul există numai în specie, dar genul nu există numai în ea.

23. Punctele comune şi diferenţa genului şi accidentului

Comun genului şi accidentului este faptul de a fi predicate despre mai multe [lucruri]. Iar propriu genului şi accidentului este faptul că genul există anterior speciilor în care există accidentele, iar accidentele sunt posterioare speciilor; că participarea la gen este egală, iar cea la accidente nu; că accidentul există în sens propriu în indivizi şi apoi în specii, pe când genul invers; că genurile sunt predicate

în ce privește ce este [ceva], iar accidentele în ce privește ce fel este ceea ce este, sau cum este [ceva].

24. Punctele comune și diferența diferenței și a speciei

Comun diferenței și speciei este faptul că sunt participate în mod egal; și că sunt întotdeauna prezente în cele ce participă la ele. Propriu diferenței și speciei este faptul că diferența este predicată în ce privește ce fel este ceea ce este, iar specia în ce privește ce este [ceva]; că diferența cuprinde mai multe specii și pe indivizii acestora, iar specia numai pe indivizii de sub ea; că diferența este prin natura sa anterioară speciilor; că diferența se compune cu [altă] diferență, specia însă nu se compune nicidecum cu altă specie.

25. Punctele comune și diferența diferenței și propriului

Comun diferenței și propriului este aceea de a fi predicate în mod egal despre toate cele ce participă la ele și de a fi prezente întotdeauna și în orice specie. Propriu diferenței și propriului este faptul că diferența cuprinde mai multe specii, iar propriul una singură; și că diferența nu se poate converti în specie, pe când propriul se poate converti.

26. Punctele comune și diferența diferenței și accidentului

Comun diferenței și accidentului este faptul că ambele sunt predicate despre mai multe [lucruri] în ce privește ce fel este ceea ce este, și că diferența și accidentul inseparabil sunt întotdeauna prezente în cele despre care sunt predicate. Propriu diferenței și accidentului este faptul că diferențele cuprind și nu sunt cuprinse, iar accidentele sunt doar cuprinse — fiindcă speciile le cuprind pe amândouă ca pe unele ce sunt predicate ale mai multor specii, dar diferența nu este cuprinsă, pentru că aceeași specie nu primește diferențele contrarii, pe când accidentul este cuprins, pentru că aceeași specie și același individ primesc mai mulți accidenți, de multe ori chiar și pe cei contrarii —; că

diferența nu admite mai multul sau mai puținul, dar accidentele le admit; și că diferențele contrarii nu se pot amesteca, pe când accidentele contrarii se pot amesteca.

27. Punctele comune și diferența speciei și propriului

Comun speciei și propriului este faptul că sunt predicate reciproc, adică se pot converti reciproc între ele; că la ele se participă în mod egal; iar a fi participat în mod egal înseamnă a nu fi comunicate mai mult sau mai puțin unuia decât altuia din indivizii care participă la ele. Diferență a speciei și propriului este aceea că specia este ființială, iar propriul accesoriu; că specia este întotdeauna în act, pe când propriul este și în potență și în act; și cele ce au definiții le fac și pe acestea diferite.

28. Punctele comune și diferența speciei și accidentului

Comun speciei și accidentului este faptul de a fi predicate despre mai multe [lucruri]. Diferența speciei și accidentului este aceea că: specia este predicată în ce privește ce este [ceva], iar accidentul în ce privește ce fel este ceea ce este; că participarea la o specie este unică, pe când cineva participă la mai multe accidente; că specia este prin natura sa anterioară accidentelor; și că participarea la specie este egală, pe când [participarea] la accidente admite mai multul sau mai puținul.

29. Punctele comune și diferența propriului și accidentului inseparabil

Comun propriului și accidentului inseparabil este faptul că acelea în care există nu se pot constitui fără ele, și că ambele sunt întotdeauna prezente în acelea. Diferența propriului și accidentului este aceea că: propriul există într-o singură specie, dar accidentul nu; și că accidentul admite mai multul și mai puținul, dar propriul nicidecum.

30 [10]. Despre ipostasă, enipostatic şi anipostatic

Numele ipostasă/subzistenţă [*hypostasis*] semnifică două [lucruri]: spus la modul simplu semnifică [pur şi] simplu fiinţa/substanţa, dar spus în sens propriu semnifică individul şi persoana delimitată. Şi enipostatic [*enhypostaton*] semnifică două [lucruri]; căci semnifică şi existentul pur şi simplu, şi potrivit acestei semnificaţii numim enipostatic nu numai simplu fiinţa, ci şi accidentul. Semnifică şi ipostasa în sine, adică individul. Şi anipostatic [*anhypostaton*] se zice în două sensuri; căci se zice anipostatic şi existentul care nu există nicidecum şi niciunde. Şi iarăşi se zice anipostatic şi accidentul, pentru că accidentul nu are existenţă proprie, ci subzistă într-o fiinţă/substanţă.

31 [11]. Despre fiinţă, natură şi formă, şi despre individ, persoană şi ipostasă/subzistenţă

Potrivit celor zise mai înainte, filozofii din afară au zis că este o diferenţă între fiinţă/substanţă şi natură, numind fiinţă/substanţă faptul de a fi pur şi simplu, iar natură fiinţa specificată de diferenţele substanţiale, şi care împreună cu faptul de a fi pur şi simplu are şi faptul de a fi cumva într-un anume fel, fie raţională, fie neraţională, fie muritoare, fie nemuritoare, având adică acel principiu, cauză şi putere neschimbabilă şi netransferabilă pusă de Creator în fiecare specie în vederea mişcării: îngerilor pentru a înţelege şi comunica cele înţelese fără un cuvânt rostit în afară; oamenilor pentru a înţelege şi raţiona şi a comunica cele înţelese în inimă prin intermediul unui cuvânt rostit în afară; necuvântătoarelor mişcarea vitală, sensibilă şi respiratorie; plantelor puterea de hrănire, creştere şi reproducere; iar pietrelor puterea de a fi încălzite şi răcite, mutarea dintr-un loc în altul prin mişcarea unei alte puteri anterioare, adică translaţia neanimată. Pe aceasta au numit-o ei natură, adică specia de maximă specificitate ca, de exemplu, înger, om, cal şi cele asemănătoare, ca fiind mai universale şi cuprin-

zând subzistențele/ipostasele și existând în chip asemănător și neștirbit în fiecare din subzistențele/ipostasele conținute sub ele. Astfel încât, particularul l-au numit subzistență/ipostasă, universalul care conține subzistențele/ipostasele l-au numit natură, iar existența pur și simplu au numit-o ființă/substanță.

Sfinții Părinți, lăsând deoparte multele lor vorbării, comunul spus despre mai multe, adică specia de maximă specificitate, l-au numit ființă, natură și formă, ca, de exemplu, înger, om, cal, câine și cele asemănătoare; căci ființă se zice de la a fi; iar natură de la a fi născut, iar a fi și a fi născut sunt aici identice; dar și forma și specia semnifică același lucru ca și natura. Iar particularul l-au numit individ, persoană și ipostasă/subzistență, ca, de exemplu, Petru, Pavel etc. Vor ca ipostasa/subzistența să aibă ființa/substanța împreună cu accidenți, să subziste în sine și să fie văzută în mod sensibil, adică în mod actual. Este însă cu neputință ca două ipostase/subzistențe să nu difere între ele prin accidenți și număr. Mai trebuie știut și că proprietățile caracteristice sunt accidenții care caracterizează ipostasa/subzistența.

32 [15]. Despre omonime [*homonyma*]

Omonime sunt cele ce au în comun numele, dar diferă între ele prin definiție sau descriere. De exemplu, numele „câine" este omonim, indicând atât câinele terestru, cât și pe câinele de mare; dar altă definiție are cel terestru și alta cel marin, întrucât și natura lor este alta și alta. Omonimele se descriu astfel: omonime sunt cele care au în comun doar numele, dar rațiunea ființei corespunzătoare numelui este diferită. „Rațiune" [*logos*] numește aici definiția și descrierea, iar „corespunzătoare numelui" arată că definiția numelui, potrivit căreia devin omonime, este diferită. De exemplu, câinele terestru și câinele marin sunt omonime potrivit numelui „câine"; căci dacă va voi cineva să dea definiția câinelui terestru și a celui marin, întrucât fiecare din ei se

numește „câine", va da o definiție celui terestru și alta celui marin. Este posibil însă ca ei să aibă în comun și definiția și numele; căci ambii se zic vii/animale și primesc definiția viului/animalului, dar atunci, potrivit numelui „viu/animal", nu mai sunt omonimi, ci mai degrabă sinonimi. Cu privire la omonime trebuie cercetate trei [lucruri]: dacă fac parte dintre omonime, asupra câtor lucruri semnificate poartă, și despre care lucru semnificat se face cercetarea.

33 [16]. Despre sinonime [*synonyma*]

Sinonime sunt cele ce au în comun și numele și definiția sau descrierea aceluiași nume: de exemplu, „viul/animalul" arată și omul și calul, și potrivit numelui de „viu/animal" ele sunt sinonime; căci fiecare din ele primește și numele și definiția viului/animalului. Sinonimele se descriu astfel: sinonime sunt cele a căror nume este comun, iar rațiunea ființei corespunzătoare numelui este aceeași.

34 [17]. Despre polionime [*polyonyme*]

Polionime sunt câte cele care au în comun definiția, dar diferă în privința numelui, adică atunci când același lucru se numește cu mai multe nume, ca, de exemplu: cuțit, sabie, spadă, paloș, pumnal; căci toate aceste primesc o singură definiție, aceea de lamă de fier sau fier ascuțit pe două laturi. Polionimele se descriu astfel: mai multe nume zise cu referire la un singur lucru.

35 [18]. Despre altele [*hetera*] și eteronime [*heteronyma*]

Cele care diferă în ambele privințe, atât ca nume, cât și ca definiție, fie au un singur subiect, și atunci se zic heteronime ca, de exemplu, urcare și coborâre, pentru că au un singur subiect: scara; fie nu au un [singur] subiect și se zic altele ca, de exemplu, ființă/substanță și accident, căci acestea au și alt nume și altă descriere, și nici nu au un su-

biect. Iar descrierea eteronimelor și a altelor este aceasta: cele ale căror nume și definiție sunt altele.

36 [19]. Despre paronime [*paronyma*]

Există însă între omonime și sinonime unele care atât au în comun, cât și diferă în ce privește numele și definiția, și care se zic paronime, ca, de exemplu, grămătic de la gramatică; fiindcă acestea au în comun numele, dar diferă în ce privește terminația numelui, și anume în ce privește silaba finală; și, iarăși, ele atât au în comun, cât și diferă în ce privește definiția [lor], pentru că gramatica este o știință, iar grămăticul este ființa în care este [știința] gramaticii. Paronime deci sunt cele care își trag denumirea de la un alt [nume] diferind de el în caz, adică în ce privește declinarea numelui.

Trebuie știut că nu gramatica și muzica sunt paronime, ci muzicianul este denumit în mod paronimic de la muzică, grămăticul de la gramatică și omul drept de la dreptate.

Mai trebuie știut că paronimele conțin și cele de la care au fost denumite [astfel], ca, de exemplu, grămăticul conține gramatica și omul drept conține dreptatea, dar nicidecum cele de la unul [singur]; căci instrumentul medical nu conține în el medicina.

37 [20]. Despre cele zece genuri de maximă generalitate

Dintre cele ce se zic unele se zic în mod simplu și fără înlănțuire, ca, de exemplu, ființă, accident, și cele asemenea, iar altele cu o înlănțuire ca, de exemplu: calul paște, Socrate este filozof. Dintre cele ce se zic în mod simplu și fără înlănțuire, una semnifică 1) ființa/substanța, ca, de exemplu, om, cal; 2) alta constată cât este [ceva], ca, de exemplu, doi, trei, doi coți, trei coți; 3) alta relația sau față de ce anume este [ceva], ca, de exemplu, tată, fiu; 4) alta calitatea sau ce fel este [ceva] ca, de exemplu, alb, negru; 5) alta locul unde este [ceva], ca, de exemplu, în templu, în

agora; 6) alta timpul când este [ceva], ca, de exemplu, ieri, astăzi; 7) alta poziţia ca, de exemplu, a sta în picioare, a şedea; 8) alta posesia, ca, de exemplu, a fi îmbrăcat, a fi încălţat; 9) alta acţiunea, ca, de exemplu, a arde, a tăia; şi 10) alta pasivitatea ceva ca, de exemplu, a fi ars, a fi tăiat. Acestea zece se numesc categorii de la faptul de a fi predicate sau enunţate despre unele [lucruri]; căci a predica sau a vorbi în public înseamnă a zice.

Trebuie să se ştie că fiecare din acestea zece este un gen de maximă generalitate. Prin urmare, dintre aceste zece categorii şi genuri de maximă generalitate prima este fiinţă, iar celelalte nouă accidenţi. Iar acestea sunt: fiinţa/substanţa, cantitatea, relaţia, calitatea, locul, timpul, poziţia, posesia, acţiunea şi pasivitatea.

38 [21]. Despre cele de acelaşi gen şi aceeaşi specie, despre cele de alt gen şi altă specie, şi despre cele care diferă ca număr

De acelaşi gen [*homogene*] sunt câte cele orânduite sub aceeaşi categorie. De gen diferit [*heterogene*] sunt cele care se află sub altă şi altă categorie; acestea sunt altele ca gen. De aceeaşi specie [*homoeide*] sunt cele ce sunt orânduite sub aceeaşi specie şi au în comun raţiunea fiinţei ca, de exemplu, Petru şi Pavel. De altă specie [*heteroeide*] sunt cele ce diferă între ele ca specie, adică diferă în ce priveşte raţiunea fiinţei, ca, de exemplu, om. Iar ca număr diferă cele care îşi determină proprietatea subzistenţei/ipostasei proprii prin înlănţuirea accidenţilor, şi îşi au existenţa în sine, adică în indivizii ca Petru, Pavel şi fiecare om în parte. La cele care sunt cu totul de alt gen, altele le sunt şi diferenţele ca specie ca, de exemplu, animal şi ştiinţă; căci viul/animalul stă sub fiinţă, iar ştiinţa sub calitate. Prin urmare, diferenţele constitutive ale viului/animalului sunt însufleţitul şi sensibilul, iar cele divizive sunt raţionalul, neraţionalul, înaripatul, acvaticul; diferenţe constitutive ale ştiinţei sunt faptul de a exista în cele însufleţite şi raţionale

și acela de a fi dificil de schimbat, iar diferențe divizive sunt gramatica, filozofia etc. Căci categoriei căreia îi aparține genul îi aparține și specia și diferențele speciei; iar la genurile și speciile subalterne nimic nu împiedică să existe aceleași diferențe, chiar dacă nu toate. Diferențe numesc aici pe cele care le constituie pe acestea [genurile și speciile].

Trebuie știut că, afară de ființă, cele nouă categorii au fiecare, chiar și când sunt accidente, diferențe constitutive și divizive, și că fiecare din ele este gen de maximă generalitate și are atât specii și genuri subalterne, cât și specii de maximă specificare. Căci peste tot acolo unde este un gen există și diferențe divizive; fiindcă acestea sunt cele ce divid genurile în specii; și acolo unde sunt specii există și diferențe constitutive; fiindcă acestea sunt cele care constituie speciile.

Unul se ia în trei sensuri; fie ca gen, ca, de exemplu, când zicem că omul și calul sunt același gen, fiindcă sunt sub un gen, adică sub „viu/animal"; fie ca specie, ca, de exemplu, când zicem: Socrate și Platon, care sunt sub o specie, adică sub „om", sunt una și aceeași specie; fie ca număr, ca, de exemplu, când zicem că Socrate este un [individ] în sine separat de ceilalți oameni.

39 [23]. Despre „în ceva" [*en tini*]

„În ceva" se zice în unsprezece sensuri: 1) ca gen în specie, așa cum este viul/animalul în definiția omului, întrucât este gen al omului; 2) ca specie în gen, așa cum este omul în diviziunea [genului] viu/animal; 3) într-un loc, așa cum un preot este în templu; 4) în timp, așa cum Noe a fost în vremea potopului; 5) într-un vas, așa cum vinul este într-un vas; 6) ca întregul în părți, așa cum Socrate e în membrele lui proprii, în cap, mâini și picioare; acesta însă nu este în ceva la singular, ci în ceva la plural; 7) ca parte într-un întreg, așa cum capul și mâna sunt în Socrate; 8) ca formă în materie, așa cum chipul statuii este în bronz; 9) ca în cauza creatoare, așa cum toate sunt în Dumnezeu;

10) ca în cauza finală, aşa cum patul este întru odihna omului; căci patul se face pentru odihna oamenilor; 11) ca într-un substrat, aşa cum este albul într-un corp. Trebuie ştiut că se zice părţi ale întregului, nicidecum însă întreg al părţilor, ci întreg în părţi.

40 [24]. Despre fiinţă/substanţă [*ousia*]

Fiinţa/substanţa este un lucru care există de sine şi care n-are nevoie de un altul [lucru] la constituirea lui; şi iarăşi fiinţă/substanţă este tot ceea ce subzistă prin sine şi nu-şi are faptul de a fi în altceva, şi anume ceea ce nu este din pricina a altceva, nu-şi are existenţa în altceva, nici n-are nevoie de altceva la constituirea lui, ci există în sine însuşi, în care îşi are existenţa şi accidentul. Căci culoarea s-a făcut pentru trup, ca să-l coloreze pe el, şi nu trupul s-a făcut pentru culoare; culoarea există în trup şi nu trupul în culoare; de aceea se zice culoarea trupului şi nu trupul culorii. Prin urmare, pe când de multe ori culoarea se degradează şi se schimbă, fiinţa/substanţa, adică trupul, nu se schimbă, ci rămâne aceeaşi. Iar fiinţă se zice de la a fi [*ousia para to einai*].

41 [24]. Despre natură [*physis*]

Natura este principiul mişcării şi al repausului fiecăruia din cele ce sunt, ca, de exemplu, pământul se mişcă în ce priveşte germinarea, şi este în repaus potrivit strămutării dintr-un loc în alt loc; fiindcă nu se poate mişca de la sine dintr-un loc în alt loc. Prin urmare, principiul şi cauza mişcării şi repausului pământului, potrivit căruia îi este înnăscut faptul de a se mişca şi de a fi în repaus în mod fiinţial adică natural, iar nu după accident, se zice natură de la faptul că este născut şi există astfel. Iar natura nu este nimic altceva decât fiinţa; căci din fiinţă îşi are [natura] o astfel de putere, adică mişcarea şi repausul. Fiinţa este cauza mişcării şi repausului naturii. Se zice însă natură de la faptul de a fi născut [*physis para to pephykenai*].

42 [25]. Despre formă [*morphe*]

Formă este o ființă formată și specificată de diferențele substanțiale, [lucru] care semnifică specia de maximă specificitate, ca, de exemplu, ființa formată și specificată de corpul însuflețit și sensibil alcătuiește viul/animalul și, iarăși, când ia și raționalul și muritorul alcătuiește specia „om". Care specie de maximă specificitate se zice formă ca o ființă formată.

Prin urmare, Sfinții Părinți rânduiesc speciei de maximă specificitate numele de ființă, natură și formă, și zic că ființă, natură și formă și specia de maximă specificitate sunt același lucru; iar de aceeași ființă, de aceeași natură, de același gen și de aceeași formă îi numesc pe indivizii de sub aceeași specie de maximă specificitate. Iar de altă ființă, de altă natură, de altă specie, de alt gen și de altă formă numesc speciile de maximă specificitate. Căci nu este cu putință ca o specie față de altă specie, sau o natură față de altă natură, sau o ființă față de altă ființă să nu fie de altă ființă, de altă natură și de altă formă.

Trebuie știut că este cu neputință ca din două ființe/substanțe sau naturi să se facă o natură compusă; fiindcă este cu neputință ca în același [subiect] să existe deodată în mod constitutiv diferențe contradivizive. Dar se poate face o subzistență/ipostasă compusă din două naturi diferite, ca, de exemplu, omul compus din suflet și trup; căci dacă se zice că există o singură natură a oamenilor, omul luat fiecare în parte nu se zice o singură natură. Pentru că o natură singură compusă a oamenilor se zice întrucât toate subzistențele/ipostasele compuse ale oamenilor sunt sub o singură specie. Dar fiecare om în parte nu se zice o singură natură, dat fiind că fiecare subzistență/ipostasă a oamenilor este constituită din două naturi, și anume din suflet și din trup, și ea le păzește în ea însăși necontopite; mărturie este despărțirea lor prin moarte.

43 [26]. Despre ipostasă/subzistență [*hypostasis*]

Numele „ipostasă" semnifică două [lucruri]: când pur și simplu existența, iar potrivit acestei semnificații ființă și ipostasă sunt același lucru, de aceea și unii Sfinți Părinți le-au numit naturi, adică ipostase; când existența în sine și cu constituție proprie, iar potrivit acestei semnificații [ipostasă] arată individul care diferă [de alți indivizi de aceeași specie] ca număr, adică pe Petru, pe Pavel, un cal anume.

Căci trebuie știut că nici ființa nespecificată, nici diferența ființială, nici specia, nici accidentul nu subzistă prin sine, ci numai subzistențele/ipostasele, adică indivizii, și în indivizi se contemplă și ființele și diferențele substanțiale, și speciile și accidenții. Ființa simplă se contemplă ca atare în toate subzistențele/ipostasele, și în cele neînsuflețite și în cele însuflețite, și în cele raționale și în cele neraționale, și în cele muritoare și în cele nemuritoare. Dar diferențele ființiale sunt unele în cele neînsuflețite, iar altele în cele însuflețite, unele în cele raționale și altele în cele neraționale, și în chip asemănător unele în cele muritoare și altele în cele nemuritoare, și, simplu zis, în subzistențele/ipostasele fiecărei specii de maximă specificitate diferențele acestea le unesc unele de altele prin rațiunea ființei lor, dar le separă de subzistențele/ipostasele de alt gen. În chip asemănător, și accidenții se văd în acestea, adică în subzistențe/ipostase, separând fiecare ipostasă de ipostasele/subzistențele de aceeași specie. De aceea individul a moștenit în sens propriu numele de subzistență/ipostasă; căci în aceasta subzistă ființa în act asumând accidenții.

44 [27]. Despre persoană [*prosopon*]

Persoană este ceea ce prin acțiunile și proprietățile proprii ne oferă manifestarea clară a cuiva delimitată de cele de aceeași natură cu ea, ca, de exemplu, Gavriil care a vorbit cu Sfânta Născătoare de Dumnezeu, fiind unul dintre îngeri, a fost el singur de față și a vorbit cu aceea, separat

de îngerii cei de aceeaşi fiinţă cu el prin prezenţa lui în locul acela şi convorbirea lui [cu Fecioara; *Lc* 1, 26–38]; sau iarăşi: Pavel care a vorbit poporului de pe trepte [*FA* 21, 40] este unul dintre oameni, dar prin proprietăţile şi lucrările lui a fost despărţit de ceilalţi oameni.

Trebuie ştiut că Sfinţii Părinţi au numit ipostasă/subzistenţă, persoană şi individ aceeaşi realitate care subzistă prin sine şi are constituţie proprie alcătuită din fiinţă şi accidenţi, diferind ca număr şi arătând pe cineva anume, de exemplu, pe Petru, Pavel, acest cal etc. Se numeşte subzistenţă/ipostasă de la faptul de a subzista [*hypostasis para to hyphestanai*].

45 [28]. Despre enipostatic [*enhypostaton*]

„Enipostatic" semnifică şi el când pur şi simplu existenţa, şi potrivit acestei semnificaţii numim enipostatic nu numai fiinţa pur şi simplu, ci şi accidentul care propriu-zis nu este enipostatic, ci heteroipostatic; când subzistenţa/ipostasa în sine, adică individul, care nu este şi nu se numeşte propriu-zis enipostatic, ci subzistenţă/ipostasă. În sens propriu, enipostatic este fie ceea ce nu subzistă în sine, dar este văzut în ipostase/subzistenţe, aşa cum specia sau natura oamenilor nu se vede într-o ipostasă/subzistenţă proprie, ci în Petru, Pavel şi în celelalte ipostase/subzistenţe ale oamenilor; fie ceea ce se compune cu altceva diferit după fiinţă spre a genera un întreg oarecare, şi alcătuind o singură ipostasă/subzistenţă compusă, ca, de exemplu, omul compus din suflet şi din trup; dar nici sufletul singur, nici trupul nu se zic ipostase/subzistenţe, ci enipostatice, iar ceea ce se realizează din amândouă se numeşte ipostasa/subzistenţa amândurora. Căci ipostasă/subzistenţă în sens propriu este şi se zice ceea ce subzistă în sine şi cu constituţie proprie.

Şi, iarăşi, „enipostatic" se zice natura asumată de o altă ipostasă/subzistenţă şi care-şi are în aceea existenţa ei. De aceea, nesubzistând de sine nici măcar pentru o clipă, trupul Domnului nu este ipostasă, ci enipostatic; fiindcă a

subzistat în ipostasa/subzistența Cuvântului lui Dumnezeu, fiind asumată de Acesta, întrucât a avut și are aceeași ipostasă/subzistență [cu Acela].

46 [29]. Despre anipostatic [*anypostaton*]

Și „anipostatic" se zice în dublu sens: căci semnifică când ceea ce nu există nicăieri și nicidecum, adică inexistentul, când ceea ce nu-și are faptul de a fi în sine, ci își are existența într-un altul, adică accidentul.

47 [30]. Diviziunea existentului și ființei

Existentul se divide în ființă/substanță și accident, dar nu ca gen în specii, ci ca o glăsuire omonimă sau ca acelea care sunt de la unu și spre unu.

Ființa/substanța este gen de maximă generalitate; ea se divide:

în corp și necorporal,
  corpul
în însuflețit și neînsuflețit,
  însuflețitul
în sensibil și insensibil,
[animal zoofit și plantă],
  animalul
în rațional și nerațional,
  raționalul
în muritor și nemuritor,
  muritorul
în om, bou și cele asemănătoare
  omul

în Petru, Pavel și ceilalți oameni în parte, care sunt indivizi, ipostase/subzistențe și persoane[6].

---

[6] În versiunea lungă există următorul text:
„1) Corpul e specie a ființei și gen al însuflețitului,
2) însuflețitul e specie a corpului și gen al sensibilului,
3) viul/animalul sensibil e specie a însuflețitului și gen al raționalului,

48 [31]. Despre ceea ce este propriu fiinţei

Prin urmare, s-a zis ce este fiinţă, natură şi formă, şi ce este ipostasă/subzistenţă, individ şi persoană, enipostatic şi anipostatic, care este diferenţa dintre fiinţă şi accidenţi, că fiinţa prevalează asupra accidentelor întrucât în ea îşi au existenţa accidenţii. S-a vorbit şi despre diviziunea acesteia [fiinţei], şi în ce anume diferă fiinţa de diferenţele fiinţiale, şi anume că prin acestea fiinţa specificată alcătuieşte o astfel de specie şi devine ca atare. S-a zis şi ce este natură şi ce este formă, ce este ipostasă/subzistenţă, persoană şi individ, ce părere au avut despre ele filozofii cei din afară şi în ce mod i-au corectat Sfinţii Părinţi, ucenicii şi dascălii Adevărului şi ai adevăratei filozofii.

Iar acum să vorbim despre cele proprii fiinţei/substanţei. Propriu fiinţei este faptul de a nu exista într-un subiect; căci mai degrabă ea însăşi este subiect accidentului în privinţa faptului de a fi, nu ea îşi are existenţa într-un altul. Acest lucru însă este propriu şi diferenţelor fiinţiale; căci ceea ce este într-un subiect nici când e prezent nu-l conservă, nici când e absent nu-l distruge, şi de aceea nu se ia în considerare în definiţie, fiindcă este negreşit [doar] un accident. Dar diferenţele fiinţiale nu sunt accidenţi şi când sunt prezente conservă, iar când sunt absente distrug, de aceea se şi iau în considerare în definiţie. Propriu fiinţei mai este şi faptul de a fi predicată despre ceva, adică de a comunica acelui ceva şi numele şi definiţia; precum şi faptul de a nu avea ceva contrar, căci nu există nimic contrar pietrei, adică fiinţei pietrei; de a nu admite mai multul şi mai puţinul; această proprietate însă este proprie şi diferenţelor fiinţiale, fiindcă nici omul nu este fiinţă sau animal mai mult decât calul, nici calul nu este acestea mai

---

4) raţionalul e specie a viului/animalului şi gen al muritorului;

5) muritorul e specie a raţionalului şi gen al omului;

iar omul e specie de maximă specificitate, căci este specie a muritorului şi specie a lui Petru şi Pavel, care după Sfinţii Părinţi e natură, fiinţă şi formă."

mult decât omul; faptul de a fi capabilă de cele contrarii pe rând şi nu în sine, ci doar cu preschimbarea ei. Contrarii numesc aici accidenţii accesorii; căci raţionalul nu admite neraţionalul, dar corpul se încălzeşte şi schimbându-se se răceşte, iar sufletul primeşte când virtutea, când viciul.

49 [32]. Încă o dată despre cele de acelaşi gen şi aceeaşi specie, despre cele de alt gen şi altă specie, şi despre cele de aceeaşi subzistenţă/ipostasă şi cele ce diferă ca număr

De acelaşi gen [*homogene*] sunt cele orânduite sub aceeaşi categorie, ca, de exemplu, câte sunt sub [genul] fiinţă şi în chip asemănător pentru celelalte nouă categorii, căci trebuie ştiut că zece sunt toate categoriile sau genurile de maximă generalitate, sub care se raportează obligatoriu orice glăsuire simplu zisă. Ele sunt acestea: 1) „fiinţa", de exemplu, piatră; 2) „cât", de exemplu: doi, trei; 3) „faţă de", de exemplu: tată, fiu; 4) „ce fel", de exemplu: alb, negru; 5) „unde", de exemplu: în Damasc; 6) „când", de exemplu: ieri, azi; 7) „a avea", de exemplu: a purta o haină; 8) „a fi aşezat", de exemplu: a sta în picioare, a şedea; 9) „a face", de exemplu: a arde; 10) „a suferi", de exemplu: a fi ars.

De alt gen [*heterogene*] sunt cele care se află sub altă şi altă categorie. De exemplu, de acelaşi gen sunt omul şi calul, căci ambele sunt sub genul fiinţă, de alt gen sunt însă omul şi ştiinţa; căci omul este sub [categoria] fiinţă, iar ştiinţa e sub [categoria] calitate.

De aceeaşi specie [*homoeide*] sunt cele orânduite sub aceeaşi specie şi au în comun definiţia fiinţei, ca, de exemplu, Petru şi Pavel; căci ambii sunt sub o specie, cea a omului. Iar de altă specie [*heteroeide*] sunt cele care diferă ca specie, adică în definiţia fiinţei, ca, de exemplu, omul şi calul. Sfinţii Părinţi numesc însă cele de acelaşi gen şi de aceeaşi specie la fel: cele de o aceeaşi fiinţă [*homoousia*], adică ipostasele de sub aceeaşi specie.

De aceeaşi subzistenţă/ipostasă [*homoypostata*] sunt atunci când două naturi sunt unite într-o singură subzistenţă/ipos-

tasă și alcătuiesc o unică subzistență/ipostasă compusă și o singură persoană, cum sunt sufletul și trupul. De altă subzistență/ipostasă [*heteroypostata*] și diferind ca număr se zic cele prin care-și delimitează proprietatea subzistenței/ipostasei proprii prin împletirea accidenților, adică cele care diferă între ele în accidenți și-și au existența în parte și în sine, ca, de exemplu, indivizii Petru și Pavel, fiindcă unul este acesta și altul este acela.

50 [33]. Despre cât și cantitate [*poson, posotes*]

Cantitatea este o grămadă de unități, căci unitatea nu se numește cantitate, ci principiu al cantității. Prin urmare, atunci când o unitate se adună cu altă unitate fac două, astfel încât cantitatea nu este o diviziune, ci o îngrămădire și o reunire de unități; fiindcă a divide pe doi în unu și pe unu în părți înseamnă diviziune, iar a zice unu și cu unu fac doi înseamnă o reunire.

Trebuie să se știe însă că atunci cantitatea este însăși măsura, numărul e cel care măsoară și numără, iar câte sunt supuse numărului și măsurii sunt măsurate și numărate. Dintre cantități unele sunt discontinue, iar altele continue. Continuă deci este atunci când ceea ce este măsurat este una, așa cum un lemn e găsit de două sau de trei picioare, sau o piatră ori ceva asemănător, și fiindcă una se măsoară și se zice continuu. Iar discontinue sunt cele separate între ele ca, de exemplu, zece pietre sau zece curmale; fiindcă acestea sunt separate între ele. Prin urmare, acestea se zic că sunt numărate, de nu cumva din pricina micimii sau mulțimii lor sunt măsurate cu banița sau ceva asemănător, ca, de exemplu, grâul sau ceva asemenea.

Cele continue însă, ale căror părți sunt legate într-o limită comună, sunt delimitate; căci la un lemn de doi coți, adică având doi coți, capătul unui cot și începutul celuilalt cot este unic, fiindcă ei sunt sudați și uniți, iar nu separați unul de altul. Iar cele determinate sunt cele ale căror părți

nu sunt legate într-o limită comună ca, de exemplu, zece pietre; căci dacă vei număra cinci cu cinci, ele nu au o limită comună care să le unească; căci dacă vei mai pune ceva intermediar între cele cinci și cele cinci, se vor face unsprezece și nu zece; și însuși numele lor arată continuul și determinatul. Sub cantitatea determinată se aduce numărul și discursul. Număr numim aici cele numărate; fiindcă toate cele numărate sunt determinate așa cum s-a arătat. Dar și discursul e determinat; căci vorbirea determinată numeric prin cuvinte nu are o limită comună care să unească părțile lui. Căci dacă discursul va avea zece cuvinte și le vei împărți în cinci și cinci, nu vor avea un termen comun care să le unească, iar dacă vei interpune ceva în mijlocul lor, se vor face unsprezece [cuvinte] și nu zece. În chip asemănător și cuvântul determinat numeric prin silabe nu are un termen comun care să unească silabele, ca, de exemplu, Socrate; căci între silaba *So* și *cra* nu există vreun termen comun care să le unească.

Cantități continue sunt cinci: corpul, suprafața, linia, locul și timpul. Trebuie știut însă că punctul este lipsit de cantitate; căci nu se măsoară, nici nu se numără, întrucât nu are nici o dimensiune. Linia are însă o distanță, căci este ca o lungime fără lățime; prin urmare, ea se aduce sub cantitatea continuă, căci, fiind una, se măsoară, iar părțile ei au un termen comun care le unește: punctul mediu. Suprafață este partea exterioară a corpului; se zice *epiphaneia* de la *phainesthai* [a se arăta]. Ea are două dimensiuni: lungime și lățime. Și, fiind una, se măsoară, iar părțile ei au un termen comun care le unește: linia mediană. Trebuie însă știut că suprafața regulată și egală se numește plan, iar cea neregulată și tortuoasă simplu suprafață. Corpul însă are trei dimensiuni; lungime, lățime și profunzime sau grosime; și, fiind unul, se măsoară, iar părțile lui au un termen comun care le unește: suprafața. Locul însă este suprafața aerului; căci locul tău este suprafața sau marginea aerului care te conține pe tine și ca suprafață se aduce sub supra-

fața continuă. Iar timpul se măsoară în trecut și viitor, iar părțile lui au un termen comun care le unește: prezentul. Prezentul însă este lipsit de cantitate. Prin urmare, există trei lucruri lipsite de cantitate: unitatea, punctul și prezentul. Iar cantități în sens propriu se zic acestea șapte: numărul, vorbirea, timpul, locul, linia, suprafața și corpul.

Cantități după accident numim cele văzute în acestea: acțiunea, mișcarea, culoarea și cele asemănătoare: de exemplu, dacă acțiunea și mișcarea se fac în mult timp vorbim de multă acțiune și multă mișcare. Iar dacă se fac în timp puțin, vorbim de puțină [acțiune sau mișcare]. În chip asemănător și dacă în corp este multă albeață, zicem mult alb, iar dacă este puțină zicem că e puțin [alb].

De cantitate țin încă și definitul și nedefinitul. Așadar, finitul este ceea ce poate fi măsurat sau numărat, iar nedefinitul este ceea ce printr-un exces covârșește orice măsură și orice număr; căci el se zice și mare și mult în sens nedefinit, precum: multă este milostivirea lui Dumnezeu și mare e taina Economiei Cuvântului lui Dumnezeu.

Trebuie știut că Aristotel a pus marele și micul, multul și puținul, mai marele și mai micul, mai multul și mai puținul, dublul și jumătatea și cele asemănătoare sub [categoria] față de [ceva], adică sub cea a relației. Așadar, zicem că este cu putință ca același lucru să fie adus după un scop sau altul sub o categorie sau alta. Astfel că, întrucât indică cele mai înainte zise, numărul și măsura se aduc sub categoria cantității, dar întrucât au relații între ele și se spun cu referire unele la altele se aduc sub categoria relației; fiindcă marele se zice mare față de ceea ce este mic, dublul față de jumătate, și în chip asemănător și celelalte. Iar corpul, întrucât este unul natural se aduce sub [categoria] ființă, iar întrucât este unul matematic, adică măsurat, [se aduce] sub [categoria] cantitate. De cantitate mai ține apoi și mărimea și mulțimea. Așadar mărimea se măsoară, iar mulțimea se numără. Cât de mare-le urmează deci mărimii, iar cât de mult-ul urmează mulțimii.

Proprii cantității sunt trei [lucruri], care se zic consecințe. Mai întâi faptul de a nu avea ceva contrar în sine; căci însuși corpul nu are ceva contrar, dar întrucât poate fi alb are un contrar: negrul. Trebuie știut că numărul doi nu are contrar alt număr, căci dacă ar exista, vor fi mai mulți; pentru că vor fi contrarii toate celelalte numere, și natura se va găsi nedreaptă rânduind multe contrarii unui singur [lucru]; căci nu se poate să fie mai multe contrarii la un singur [lucru]. În al doilea rând, faptul de a nu admite mai marele și mai micul. Căci două curmale nu sunt mai mult două decât doi oameni. Iar ceea ce nu are contrar nu admite nici mai marele, nici mai micul. Iar în al treilea rând, cantității, numai ei și cu totul ei îi aparține egalul și inegalul; fiindcă linia este egală sau inegală cu altă linie.

51 [34]. Despre cele ce sunt față de ceva [*pros ti*] sau relative

Relative [față de ceva] sunt cele care, ele însele ca atare, se zic a ține de altele sau că se raportează cumva față de un altul. Se zic că „țin de altele" ca tatăl de fiu; căci tatăl se zice peste tot tată al unui fiu. Iar că „se raportează față de altul" se zice ca marele față de mic și multul față de puțin; fiindcă nu se zice mult al puținului, ci mult față de puțin.

Trebuie știut că atunci când ceva este considerat în sine, nu este și în relație față de ceva, ci doar atunci când are o relație față de un altul se zice [că este] relativ. Astfel încât existența relativelor și subzistența/ipostasa lor constă în a se zice relativ la un altul, adică în a avea o relație față de un altul; fiindcă relația unor [lucruri] față de altele face cele relative.

Dintre relative unele se numesc cu același nume, ca, de exemplu, prietenul este prieten al prietenului, dușmanul dușman al dușmanului; iar altele se numesc cu alt nume, ca, de exemplu, tatăl este tată al fiului, învățătorul e învățător al elevului.

Iarăşi, dintre relative unele sunt prin exces, ca, de exemplu, mai marele e mai mare decât mai micul; altele prin faptul că unul [din relative] judecă iar altul este judecat, ca, de exemplu, ştiinţa este ştiinţă a ştiutului; căci ştiinţa judecă ceea ce este ştiut, adică ştiinţa judecă cunoscutul, senzaţia este senzaţia sensibilului, poziţie este poziţie a pusului, starea e stare a celui ce stă, culcarea este culcarea a celui culcat şi cele asemănătoare; altele [sunt relative] potrivit putinţei şi neputinţei, putinţei, de exemplu, cum este ceea ce încălzeşte şi ceea ce este încălzit, iar a neputinţei, potrivit privării lui de putinţă, după cum se zice că ochiul este neputincios a vedea sfera fără astre; iar altele sunt [relative] potrivit cauzei şi cauzatului, aşa cum tatăl este tată al fiului.

Propriu relativelor este faptul a fi zise faţă de conversele lor; căci şi prietenul B este prieten al prietenului A, şi învăţătorul se zice învăţător al elevului, iar elevul elev al învăţătorului; precum şi faptul de a fi simultane prin natură. Iar a fi simultane prin natură înseamnă în acelaşi timp a coinduce şi a fi coinduse ca şi acela de a cosuprima şi de a fi cosuprimate: căci atunci când există un tată, negreşit va exista şi un fiu, iar când există fiu negreşit va exista şi un tată, iar neexistând tată nu va exista nici fiu — căci al cui fiu va fi neexistând un tată? —, şi neexistând fiu nu va fi nici tată, căci cel ce nu are fiu nu va putea fi tată. Astfel că aici fiul este suprimat împreună cu tatăl, şi tatăl împreună cu fiul, dar e cosuprimată nu subzistenţa/ipostasa, ci relaţia lor. Căci chiar dacă fiul rămâne, dar nu mai rămâne fiu; căci neavând tată cum va mai fi fiu? Iar dacă vorbim totuşi şi de un fiu al unuia mort, fie nu zicem aceasta în sens propriu, ci impropriu, fie zicem aşa întrucât tatăl n-a pierit de fapt, nici n-a trecut în nefiinţă din pricina nemuririi sufletului lui.

Trebuie ştiut însă că fiecare categorie e un gen de maximă generalitate şi posedă şi genuri şi specii subalterne şi diferenţe ce divid genurile şi constituie speciile, şi specii

de maximă specificitate şi indivizi; dar nici diferenţele constitutive nu se zic fiinţiale decât numai ale fiinţei, nici indivizii nu se zic ipostase decât numai ale fiinţei.

Trebuie de asemenea ştiut că însăşi fiinţa ca gen şi care are o relaţie cu un altul se aduce sub relative; căci genul este gen al speciilor, speciile sunt specii ale genului, şi ele aparţin relativelor. Încă şi relativele şi cele zise faţă de conversele lor îşi au relaţia fie în cele ce subzistă în sine adică în fiinţe, fie în cele care nu subzistă în sine, adică în accidenţi. Iar dacă o au în cele care subzistă de sine, atunci relaţia lor este fie naturală cum este cea a tatălui şi a fiului, fie nu este naturală. Iar dacă nu este naturală, este fie întâmplătoare, ca sclav şi stăpân, fie tehnică, ca elev şi învăţător, fie preferenţială, ca prieten şi prieten, sau duşman şi duşman. Iar dacă nu este în cele care subzistă de sine, ci în accidenţi, atunci relaţia fie este naturală ca dublul şi jumătatea, fie nu este naturală.

Mai trebuie ştiut că, întrucât sunt considerate în sine, relativele se aduc mai întâi sub o altă categorie, iar mai apoi, întrucât au o relaţie faţă de un altul, se aduc şi sub [categoria] relaţiei: fiindcă ceva trebuie mai întâi să existe la modul nerelaţional şi abia apoi se vede în el relaţia.

52 [35]. Despre ce fel şi calitate [*poion, poiotes*]

Calitate este cea prin care ceva se zice că este într-un fel sau altul. Şi iarăşi, calitate este cea potrivit căreia se denumesc în mod paronimic cele ce participă la acea calitate; căci plecând de la chibzuinţă cel ce are chibzuinţă se numeşte chibzuit, iar cel ce participă la căldură [se numeşte] cald.

Trebuie ştiut însă că felul de a fi este mai universal decât calitatea; căci felul de a fi semnifică şi calitatea şi ceea ce participă la aceasta, adică şi căldura şi caldul care posedă căldura; căci cei care posedă calitatea sunt într-un anumit fel, ca, de exemplu, cei ce posedă căldura se zic calzi, întrucât cei calzi sunt într-un fel anume, iar căldura este o

calitate. De multe ori însăşi calitatea se zice fel de a fi, în chip asemănător cu cătul şi cantitatea.

Dintre calităţi unele există în corpuri însufleţite (şi raţionale), ca ştiinţa şi virtuţile, bolile şi sănătatea, şi se zic habitusuri şi dispoziţii, iar altele există şi în cele neînsufleţite şi în cele însufleţite ca, de exemplu, căldura, răceala, forma, figura, putinţa şi neputinţa. Dintre acestea unele sunt în potenţă iar altele în act; dacă sunt în potenţă ele alcătuiesc putinţa şi neputinţa, iar dacă sunt în act, ele sunt situate fie în profunzime ca, de exemplu, căldura care străbate prin întreg focul, albeaţa care străbate prin întreg laptele şi zăpada, alcătuind astfel o afecţiune şi o calitate pasivă; fie sunt situate la suprafaţă şi alcătuiesc figura şi forma. Prin urmare, sunt patru specii de calitate: habitus şi dispoziţie, putinţă sau neputinţă, afecţiune şi calitate pasivă, figură şi formă.

Habitusul [*hexis*] diferă de dispoziţie întrucât habitusul este cu anevoie de schimbat şi mai durabil în timp ca, de exemplu: înţelepciunea; căci nu repede se schimbă cineva din înţelept în neînţelept. În chip asemănător şi ştiinţa, atunci când cineva ştie exact şi cunoaşterea aceasta este cu anevoie de preschimbat dintru el, este deci un habitus; în chip asemănător stau lucrurile şi cu vitejia, cumpătarea şi dreptatea. Dispoziţii [*diatheseis*] sunt însă cele care se mişcă repede şi se preschimbă uşor ca, de exemplu, căldura şi răcirea, boala şi sănătatea, şi cele asemănătoare. Căci prin ele omul este dispus într-un fel anume; dar el se schimbă repede din cald ajungând rece şi din bolnav sănătos. Dar chiar şi acestea, boala şi sănătatea şi cele asemănătoare, dacă dăinuie şi sunt cu anevoie de schimbat sunt habitusuri. Dispoziţia este însă mai universală; căci atât habitusul, cât şi dispoziţia se numesc dispoziţii întrucât prin ele omul este dispus într-un fel anume, dar dispoziţia cu anevoie de schimbat se numeşte habitus, pe când cea uşor de schimbat se numeşte simplu dispoziţie.

A doua specie de calitate este putința și neputința [*dynamis kai adynamia*] care nu sunt în act, dar au aptitudinea sau inaptitudinea naturală, așa cum zicem, de exemplu, că acest copil este muzician în potență, chiar dacă nu are muzica în act, dar are aptitudinea de a primi muzica, și că necuvântătorul este nemuzical, întrucât nu are muzica în act nici nu o poate primi; iar, pe de altă parte, tarele are putința de a nu se frânge repede.

A treia specie de calitate este calitatea pasivă și afecțiunea ca, de exemplu, căldura, albeața, negreața, și cele asemenea. Prin urmare, afecțiunea [*pathos*] este la fel de ușor de înlăturat ca și dispoziția, ca, de exemplu, atunci când cineva roșește de rușine sau pălește de frică, în schimb calitatea pasivă este cu anevoie de schimbat. Iar dintre calitățile pasive unele nu sunt generate dintr-o afecțiune, adică nu provin de altundeva, ci există prin ființă, după cum aparține focului căldura și mierii dulceața; căci nici căldura nu este dobândită de foc abia ulterior, nici dulceața nu este câștigată ulterior de miere, nici nefiind anterior astfel și-ar lua abia ulterior căldura și dulceața, ci ele produc aceeași afecțiune potrivit simțirii noastre, căci focul, fiind cald, ne încălzește, iar mierea, fiind dulce, ne îndulcește. Alte calități pasive sunt generate însă de la o afecțiune, și produc o afecțiune potrivit simțirii noastre, dar nu aceeași afecțiune, nici aceeași calitate pe care o au ca, de exemplu, culorile; căci albul produs de o anumită afecțiune determină o afecțiune a vederii, adică afectează puterea ei de distincție, desfășurare și luminare, și nu ne albește. Prin urmare, calitatea pasivă care nu este dobândită ulterior există fie în toată specia ca, de exemplu, căldura în întreg focul; fie nu în toată specia ca, de exemplu, negreala la etiopieni; căci nu toți oamenii sunt negri. Iar aceasta se contemplă nu numai în trup, ci și în suflet.

A patra specie de calitate este figura și forma. Figura [*schema*] poartă asupra celor însuflețite și asupra celor neînsuflețite, forma [*morphe*] numai asupra celor însuflețite.

Dacă se zice uneori „formă" sau „bine format" și despre cele neînsuflețite, aceasta nu se zice totuși în sens propriu ci doar impropriu. Prin urmare, figura este mai universală; căci și forma se numește figură. Dar figura celor neînsuflețite nu se numește formă. Așadar, poziția verticală și încovoierea aparțin calității.

Trebuie știut că felurile de a fi se enunță și paronimic plecând de la calități, ca, de exemplu, cald de la căldură; unele din ele se zic chiar și omonimic, ca știință muzicală și femeie muzicală, [numind astfel] pe ceea ce posedă știință muzicală; iar altele, chiar dacă arareori, se zic și heteronimic, ca, de exemplu, sârguitor de la virtute; căci cel virtuos se numește și sârguitor.

Trebuie știut că afecțiunea este dublă; căci se zice fie întrucât a fost deja suferită, și atunci se aduce sub [categoria] calitate, așa cum haina deja albită se numește acum albă, fie întrucât este suferită abia acum, și atunci se aduce sub [categoria] pasivitate, drept ceea ce n-a fost încă albit, dar este albit acum.

Mai trebuie știut despre calități și că nu sunt corpuri, ci incorporale, căci dacă ar fi corpuri, ar fi sub [categoria] ființă; și că, de asemenea, toți accidenții sunt incorporali și nu există în sine, dacă nu sunt văzuți în ființă.

Despre calitățile ființiale trebuie știut că se aduc sub [categoria] ființă; fiindcă ele sunt părți ale ființei pe care o și divizează [în specii] și se iau în considerare în definiția speciilor acestora; iar atunci sub care categorie este întregul, sub aceeași vor fi aduse și părțile lui. Greul și ușorul se văd fie în volume, ca la cele măsurate, și atunci se aduc sub [categoria] cantitate, fie în ființă, ca, de exemplu, la elemente: în foc, în pământ, și atunci se aduc sub [categoria] ființă ca diferențe ființiale; în chip asemănător, și desul și rarul se consideră fie ființial, în elemente, și atunci se aduc sub [categoria] ființă, fie introduse ulterior, ca, de exemplu, în veșminte, și atunci se aduc sub categoria poziției, căci sunt prin poziție.

Trei sunt cele proprii sau consecințele calității. Mai întâi faptul de a admite contrariul; căci caldul este contrar recelui, iar albul este contrar negrului. În al doilea rând, faptul de a admite mai multul și mai puținul, căci acolo unde este contrariu se găsește și mai multul și mai puținul: mai multul este intensitatea calității, iar mai puținul este slăbirea în intensitate; prin urmare, se poate spune că această specie este mai mare decât aceasta albă și mai puțin rece. A treia consecință, care este de altfel și cea mai proprie calității, este aceea de a admite asemănătorul și neasemănătorul. Dar trebuie știut că figura nu are contrar.

Mai trebuie știut că nu toate privațiunile se enunță la modul negativ, că există și privațiuni enunțate la modul afirmativ, ca, de exemplu, orbirea și surzenia. Și iarăși, nu orice specie se numește la modul afirmativ, ci uneori se numește și la modul negativ ca, de exemplu, intemperanța, care este specie, dar nu se numește afirmativ, ci negativ; căci încuviințarea se numește afirmație, ca, de exemplu, „este frumos", iar tăgăduirea este negație, ca, de exemplu, „nu este frumos". Dar când zicem: „ești nelegiuit", [particula] „ne" semnifică aici negația [privativă].

Dar dacă se zice: „acest alb este egal cu acest alb", se zice că este egal nu după calitate, ci după cantitate și întrucât această suprafață este egală cu suprafața aceea, dat fiind că și la cantitate asemănătorul și neasemănătorul se iau în considerare nu drept cantitate, ci întrucât participă la calitate.

53 [36]. Despre a face și a suferi [*poiein, paschein*]

Trebuie știut că facerea și suferirea [activitatea și pasivitatea], adică potența activă și pasivă se află sub [categoria] calitate, dar a face și a suferi înseamnă o ființă lucrând sau suferind în cutare fel. Prin urmare, a face înseamnă a avea în sine cauza activității, iar a suferi, a avea în sine și în altul cauza suferirii, ca, de exemplu, meșterul și ceea ce a meșterit; căci meșterul are în sine cauza meșteririi, iar ceea ce este meșterit are în meșter principiul meșteririi, iar în

sine are aptitudinea suferirii. Aici numim meşter meşteşugarul, ca, de exemplu, dulgherul, iar meşterit numim materia supusă meşteşugarului, ca, de exemplu, lemnul; căci aceasta este subiectul dulgherului.

De a face şi a suferi ţin, pe de o parte, cele ce se zic că se fac pur şi simplu, ca la tehnicile productive, ca, de exemplu, dulgheria, turnatul în bronz şi cele asemănătoare, şi la care, chiar şi după ce făcătorul încetează [acţiunea lui], rămâne lucrul făcut; căci încetând arhitectul a mai clădi rămâne casa clădită; ţine apoi faptul de a acţiona practic, şi la care atunci când cel ce acţionează practic încetează, ceea ce este acţionat nu mai dăinuie, căci încetând flautistul să cânte, cântul flautistului nu rămâne, ci piere; precum şi faptul de a contempla, ca, de exemplu, faptul de a face astronomie, geometrie, a gândi şi cele asemănătoare, încă şi speciile contemplate în cele neînsufleţite ca, de exemplu, în foc, în piatră, în lemn şi în cele asemenea: un lucru ţine de cele raţionale, celălalt de cele neînsufleţite şi neraţionale; căci nu face ceva întrucât este însufleţit, ci întrucât un corp se apropie de alt corp.

Ele au două [caracteristici] proprii. Mai întâi, faptul că pot admite contrariul, fiindcă faptul de a încălzi este contrariul lui a răci. În al doilea rând, faptul că admit mai multul sau mai puţinul; căci poate încălzi mai mult şi răci mai puţin şi să fie încălzit şi răcit în chip asemănător.

Prin urmare, faptul de a face şi a suferi se contemplă în toate categoriile: în fiinţă faptul de a naşte şi a fi născut, în cantitate faptul de a număra şi a fi numărat, în relaţie faptul de a dubla şi a fi dublat, în calitate faptul de a înălbi şi a fi înălbit, în poziţie faptul de a şedea şi a fi aşezat; în posesiune faptul de a purta şi a fi purtat, în loc faptul de a fi conţinut şi a conţine.

54 [37]. Despre a fi aşezat [*keisthai*]

„A fi aşezat" înseamnă a avea cumva o poziţie faţă de un altul ca, de exemplu, corpul aşezat cumva faţă de o ast-

fel de poziție, fie față de starea culcat, fie față de ședere, fie față de starea în picioare. Speciile situației sunt trei: faptul de a sta în picioare, de a ședea și de a fi culcat; căci faptul de a sta drept înseamnă a sta în picioare, faptul de a zăcea în parte jos și a sta în parte în picioare înseamnă a ședea, iar faptul de a zăcea cu totul înseamnă a sta culcat. Căci așezarea nu arată nici ceea ce este așezat, nici locul, ci însăși poziția a ceea ce este așezat față de loc.

Dintre cele așezate unele sunt așezate potrivit naturii ca, de exemplu, elementele: apa, aerul, focul și cele asemănătoare în locurile lor, iar altele potrivit instituirii și meșteșugului ca, de exemplu, statuia, coloana și cele asemănătoare. Mai rămâne rediviziunea care zice că dintre cele așezate unele sunt stabile ca, de exemplu, pământul, iar altele mișcate, ca, de exemplu, corpurile cerești. Dintre cele așezate, încă, unele sunt așezate în potență, adică cele ce pot să treacă [dintr-un loc în altul], iar altele sunt așezate în act, ca, de exemplu, acolo unde sunt așezate.

55 [38]. Despre unde [*pou*]

„Unde" semnifică locul; căci întrebați fiind: „unde este acolo?" zicem „în casă, în oraș", iar acestea semnifică locul. Specii ale categoriei locului potrivit diferitelor locuri [sunt]: sus, jos, la dreapta, la stânga, înainte, înapoi.

56 [39]. Despre când [*pote*]

„Când" indică timpul, căci întrebați fiind: „când s-a petrecut aceasta?" zicem „anul trecut, înainte de anul trecut", care semnifică timpul. Specii ale categoriei timpului sunt câte sunt deosebirile timpului. Iar acestea sunt trei: prezent, trecut, viitor.

57 [40]. Despre a avea [*echein*]

„A avea" înseamnă o ființă în jurul [altei] ființe. El indică faptul de a avea în jur și de a fi avut în jur, și de a nu fi o parte a lucrului. Avem în jur o tunică, o armă și cele

asemănătoare, dar e avut în jur un inel și orice altceva oricât de mic. Trebuie însă ca și ceea ce are și ceea ce este avut în jur să fie ființe; căci dacă unul este ființă, iar altul accident, ca, de exemplu, știutor și știință, nu se aduc sub [categoria] a avea. Diferențele lui a avea se fac după diferența celor ce sunt, căci un lucru este fie însuflețit, fie neînsuflețit. A avea ceva însuflețit spunem că este [a avea] un copil, un cal și cele asemănătoare; iar a avea ceva neînsuflețit este [a avea] un inel, o sandală și cele asemănătoare. „A avea" se mai enunță omonimic și despre multe alte lucruri semnificate, despre care vom grăi mai încolo.

58 [41]. Despre opuse [*antikeimena*]

Orice opus se opune fie ca lucru, fie ca discurs. Dacă [se opune] ca discurs unui alt discurs, produce afirmația și negația. Așadar, afirmația înseamnă a spune ce este cu un lucru, ca, de exemplu, „este frumos", iar negația înseamnă a spune ce este cu un ce nu este cu un lucru, ca, de exemplu: „nu este frumos"; ambele însă se zic judecată.

Dacă se opun ca lucru se zic fie convertibile, și atunci alcătuiesc relativele care se cointroduc și se cosuprimă unele pe altele, fie neconvertibile și atunci nu au relație. Iar acestea fie nu se preschimbă între ele, ci ambele sunt așa conform naturii și atunci alcătuiesc contrariile ca, de exemplu, căldura și răcirea, fie unele se schimbă într-altul, dar celălalt nu se schimbă. Și atunci unul din ele este conform naturii iar celălalt contrar naturii, și ele alcătuiesc cele opuse potrivit privației și habitusului, ca, de exemplu, vederea și orbirea; căci vederea este habitus ca [derivând] din faptul de a avea [ceva], iar orbirea este privație a habitusului, adică a vederii.

Dintre cele contrarii [*enantia*] unele sunt nemediate, iar altele mediate. Nemediate sunt cele la care este necesar să existe un subiect al acestora sau acelora despre care sunt predicate, ca, de exemplu, boala și sănătatea într-un corp-

subiect viu, și este cu totul necesar ca fie boala, fie sănătatea să existe în corp; iar boală numim orice abatere de la natură. Iar mediate sunt cele la care nu este necesar să existe un subiect în cele despre care sunt predicate, ca, de exemplu: albul și negrul; căci ele sunt contrarii, dar nu e necesar ca unul din ele să existe în corp, căci nu este necesar ca orice corp să fie alb sau negru, pentru că sunt și corpuri cenușii și roșiatice, fără numai dacă unul dintre opuse există prin natură în mod determinat în ceva ca, de exemplu, căldura în foc și recele în zăpadă. Prin urmare, dintre cele mediate unele au nume, precum, de exemplu, termenul mediul între alb și negru se zice cenușiu, dar altele nu au nume, fiindcă [termenul] mediu între drept și nedrept nu are nume, ci se cunoaște prin negarea fiecărui [termen] în parte, ca, de exemplu, nici drept, nici nedrept.

Urmează de aici că contrariile au patru proprietăți. Mai întâi, că răul este cu necesitate contrar binelui, dar răului [îi este contrar] uneori binele, alteori alt rău: căci contrariul cumpătării este neînfrânarea, dar neînfrânării îi este contrară când cumpătarea, când simplitatea. Simplitatea înseamnă că patimile nu sunt puse în mișcare sau stârnite. Prin urmare, neînfrânarea este o lipsă a cumpătării, iar simplitatea e un exces al acesteia, dar excesul este contrar lipsei. În al doilea rând, este cu neputință ca la indivizi contrariile să existe simultan în același individ, căci nu se poate ca Socrate să fie și sănătos și bolnav în același timp, sau ca același mădular să fie încălzit și răcit în același timp. În al treilea rând, cele contrarii există în același subiect, fie ca gen, fie ca specie, fie ca număr; ca gen, ca albul și negrul în corpul pur și simplu; ca specie, ca sănătatea și boala în corpul viu; iar ca număr este evident [de la sine], căci același corp poate primi contrariile potrivit schimbării lui. În al patrulea rând, cele contrarii sunt fie sub același gen, ca, de exemplu, albul și negrul sub genul culoare, fie sub genuri contrarii ca, de exemplu, dreptatea și nedreptatea sub genurile bine și rău, care sunt contrarii, fie însăși con-

trariile sunt genuri, aşa cum, de exemplu, binele şi răul sunt genuri contrarii.

59 [42]. Despre habitus şi privaţie [*hexis, steresis*]

Habitus se numeşte actul a ceea ce este avut şi a ceea ce are ca, de exemplu, al armei şi al celui înarmat sau al celui îmbrăcat şi a ceea ce este îmbrăcat. În al doilea rând, se numesc habitus actele introduse ulterior, dar care dăinuiesc, fie naturale, fie sufleteşti; naturale ca, de exemplu, căldura în cele încălzite, iar sufleteşti ca, de exemplu, ştiinţa. În al treilea rând, se numeşte habitus ceea ce un lucru nu are încă, dar are în schimb aptitudinea de a primi; ceea ce e întâia semnificaţie a potenţei. În al patrulea rând, se zice habitus calitatea naturală sau habitusul natural ca, de exemplu, căldura focului şi vederea celui care doarme, ceea ce e a doua semnificaţie a potenţei; căci focul poate arde, dar nu arde în act, prima semnificaţie a ceea ce este în act. În al cincilea rând, se zice habitus actul desăvârşit ca, de exemplu, vederea care vede deja, şi căldura care încălzeşte deja.

Privaţia este o înlăturare a habitusului. Prin urmare, privaţia armei şi a hainei este opusul primei semnificaţii a habitusului. Potrivit celei de-a doua semnificaţii, [privaţie este] înlăturarea habitusurilor introduse ulterior; ca, de exemplu, atunci când se răceşte ceea ce este încălzit. Potrivit celei de-a treia, [privaţie este] ceea ce genul nu are neapărat prin natura lui, ca, de exemplu, atunci când zicem că pruncul are aptitudine faţă de muzică, smochinul însă nicidecum. Prin urmare, smochinul este aici privat, întrucât genul plantelor nu are aptitudinea de a primi muzica. Iar ceea ce genul are ca aptitudine unele specii nu au; căci animalul are aptitudinea de a vedea, dar cârtiţa, măcar că este specie a [genului] animal, nu are aptitudinea de a vedea. Potrivit celei de-a patra semnificaţii, [privaţie este] înlăturarea potenţei conform habitusului. Iar potrivit celei de-a cincea, e înlăturarea actului desăvârşit, ceea am numit

mai sus antiteza opuselor conform privației și habitusului, adică a potenței fie active, fie pasive. Privația se caracterizează prin acestea trei: de ceea ce un lucru are în mod natural, dar nu-l are cu totul, ci e lipsit în chip desăvârșit de el, de când trebuie să-l aibă în chip natural, și de unde anume trebuie să-l aibă în chip natural. De exemplu, nu zicem că piatra este oarbă, fiindcă nu are prin natură habitusul vederii, nici câinele îndată după naștere nu zicem că este orb, nici pruncul imediat după naștere nu zicem că este știrb, întrucât nu este ceva natural să le aibă la momentul acela; nici piciorul nu zicem că este orb, fiindcă nu este natural ca animalul să aibă în picior habitusul vederii. Prin urmare, când potrivit acestor trei [aspecte] e natural ca un lucru să aibă ceva și nu le are, atunci se vorbește de privație.

60 [43]. Despre anterior și posterior [*proteron, hysteron*]

Anteriorul se divide în patru semnificații. Cel principal este anteriorul în timp. La cele însuflețite [anteriorul] se zice în sens propriu mai bătrân, iar la cele neînsuflețite mai vechi; în sens impropriu însă acestea se iau uneori unul în locul celuilalt. În al doilea rând, vine ceea ce este anterior prin natură, ceea ce este cointrodus dar nu cointroduce, cosuprimă dar nu este cosuprimat, ca, de exemplu, animalul este anterior omului; căci neexistând animalul nu va exista nici omul, pentru că omul este animal. Dar dacă nu există omul, animalul va exista, căci calul și câinele vor exista; și dacă există omul, cu siguranță va exista și animalul, căci omul este animal. Dar dacă există animalul, nu va exista negreșt și omul, ci poate calul, câinele etc.; căci și acestea sunt animale. În al treilea rând, vine anteriorul potrivit ordinii, așa cum mai întâi îl spunem pe A, în al doilea rând pe B, apoi silabele și ulterior cuvintele. În al patrulea rând, vine anteriorul după demnitate așa cum zicem: mai întâi este episcopul, apoi preotul. Unii însă resping acest

mod, căci se poate ca primul în ordine să fie ultimul în demnitate. În al cincilea rând, vine anteriorul în sens de cauză față de cauzat; fiindcă Socrate este anterior icoanei sale, iar Tatăl anterior și mai mare decât Fiul, căci Tatăl este cauza Fiului Care se naște din Tatăl. Potrivit acestei ultime semnificații a înțeles marele Grigorie [Teologul] zicerea Domnului nostru din Evanghelii „Tatăl Meu este mai mare decât Mine" [*In* 14, 28].

Alții adaugă și anteriorul în sens mental, așa cum, de exemplu, temelia este anterioară zidului. Dar aceasta se reduce sub cel de-al patrulea fel [de anterior], cel după demnitate; căci ceea ce în sens mental este anterior este în realitate posterior. În câte sensuri se ia anteriorul, în tot atâtea se ia și posteriorul. Anteriorul și posteriorul, ca și mai multul și mai puținul, nu fac parte însă dintre omonime, ci dintre cele care pleacă dinspre unu.

61 [44]. Despre simultan [*hama*]

Simultane se zic în sens propriu cele a căror generare este în același timp, ca, de exemplu, atunci când doi s-au născut în aceeași clipă. Acest mod se opune primului mod a semnificațiilor anteriorului. A doua semnificație a celor simultane se referă la cele care coexistă unele cu altele și nu sunt unele față de altele în relație de cauză sau cauzat ca, de exemplu, dublul și jumătatea; căci acestea coexistă simultan, se cosuprimă și se cointroduc unele pe altele. Acest mod se opune celui de-al doilea și al cincilea mod al anteriorului, căci în al doilea mod nici nu se cointroduc, nici nu se cosuprimă unele pe altele, iar în al cincilea mod unul este cauză iar altul cauzat. A treia semnificație a simultanelor sunt speciile divizate prin opoziție; specii contradivizate se numesc cele introduse din aceeași diviziune [a genului] ca, de exemplu, raționalul și neraționalul din genul animal. Acest mod se opune primului și celui de-al doilea mod [al anteriorului] și poate și celorlalte trei.

62 [45]. Despre mişcare [*kinesis*]

Mişcarea este realizarea finală a ceea ce e în potenţă întrucât acesta este într-un fel anume ca, de exemplu, bronzul este statuia în potenţă, căci bronzul poate lua chipul statuii. Prin urmare, realizarea bronzului care e o statuie în potenţă este faptul de a fi topit, plăsmuit, polizat, care [toate] sunt mişcări. Prin urmare, în câte categorii se vede faptul de a fi în potenţă, în acestea va fi văzută şi mişcarea, iar în câte nu se vede faptul de a fi în potenţă, nu va fi văzută nici mişcarea. Prin urmare, mişcare se vede în fiinţă, cantitate, calitate şi loc. În fiinţă ea este naştere şi corupţie; în cantitate e creştere şi micşorare, în calitate e alterare, în loc e mişcarea în cerc şi în linie dreaptă. Diferenţele mişcării în linie dreaptă sunt şase: în sus, în jos, înăuntru, în afară, la dreapta şi la stânga; de aceea împreună cu mişcarea în cerc sunt şapte mişcări locale. Orice lucru care se schimbă se schimbă fie în sine însuşi, fie după ceva din cele din sine însuşi sau după ceva din cele din jurul lui: dacă se mişcă în sine însuşi produce naşterea şi corupţia; dacă se mişcă potrivit cu ceva din cele din sine însuşi, atunci se mişcă fie potrivit cantităţii şi atunci produce creşterea şi micşorarea, sau potrivit calităţii şi atunci produce alterarea; iar dacă se mişcă după ceva din cele din jurul lui, atunci produce schimbarea locului; căci locul nici nu se mişcă el însuşi, nici ceva din cele din el, ci urmează celor ce se mişcă şi este în jurul celor ce se mişcă.

Există o diferenţă între naştere şi stricăciune/corupţie; căci naşterea este înaintarea de la nefiinţă la fiinţă; întrucât ceea ce nu era anterior, devine aceasta. Iar stricăciunea/corupţia este inversul naşterii, schimbarea de la fiinţă la nefiinţă. Există o diferenţă între creştere şi micşorare: căci creşterea este mişcarea spre mai mare, iar micşorarea e mişcarea spre mai mic. Iar în alterare sunt iarăşi pasivităţile opuse: căldura devine frig, iar negru alb. Prin urmare, naşterii i se opune stricăciunea/corupţia, creşterii micşora-

rea, alterării opusul şi repausul. Opusă încălzirii e răcirea şi repausul; căci atunci când ceea ce este încălzit ia sfârşit şi ajunge la culmea căldurii, intră în repaus şi încetează să mai fie încălzit. Tot astfel şi schimbării locului i se opune mişcarea contrară şi repausul: contrară ca, de exemplu, mişcarea în sus opusă mişcării în jos şi repausului; căci dacă cineva va arunca în sus un bolovan, acesta nu va fi mişcat în jos mai înainte să aibă loc un repaus oarecare. Dar pentru mişcarea celestă nu există mişcare contrară. Se pare însă că alterarea însoţeşte şi celelalte mişcări; căci şi ceea ce se naşte şi ceea ce este corupt, şi ceea ce creşte şi ceea ce scade, şi ceea a ce se mişcă după loc, toate se alterează negreşit. Dar la mişcările naturale chiar dacă găsim că alterarea însoţeşte celelalte mişcări, se poate totuşi ca ele să fie alterate, dar să nu fie mişcate printr-o altă mişcare, ca, de exemplu, la piatră; căci aceasta se încălzeşte şi se răceşte, dar nici nu creşte, nici nu se naşte; şi în chip asemănător şi la celelalte. Astfel încât, chiar dacă alterarea însoţeşte celelalte mişcări, totuşi ea poate fi considerată şi în sine. De unde este recunoscută diferenţa lor.

Aristotel numeşte schimbarea mişcare. Căci în cartea a cincea a „Fizicii" el a demonstrat că naşterea şi corupţia sunt schimbări, dar nu mişcări, fiindcă mişcarea are loc cu conservarea lucrului. Chiar dacă am zis că pentru alterare şi schimbarea în loc există două contrarii: mişcarea şi repausul, trebuie ştiut că nu este cu neputinţă ca pentru un singur lucru să existe două contrarii după altceva şi altceva: repausul ca încetare şi privaţie, care i se opune în sens propriu ca răcirea încălzirii.

63 [46]. Despre a avea [*echein*]

„A avea" se zice în opt moduri — fie ca un habitus, o dispoziţie sau altă calitate; căci se spune că avem ştiinţă şi virtute, — fie ca o cantitate; căci se zice: lemnul are o mărime de trei coţi, — fie ca o fiinţă în jurul altei fiinţe, ceea ce este genul de maximă generalitate. Aceasta este — fie

în jurul întregului corpul ca tunica, — fie în jurul unei părți a lui ca inelul în deget, — fie ca o parte în întreg: căci se spune că avem o mână, — fie ca într-un vas, așa cum zicem că amfora are vin, — fie ca un câștig: căci se spune că avem casă sau țarină, dar se spune că bărbatul are femeie și femeia are bărbat. Acest mod pare străin de a avea, întrucât se convertește; fiindcă faptul că bărbatul are o femeie nu semnifică nimic mai mult decât că femeia are un bărbat, căci nici unul nu domină asupra celuilalt, ci sunt egali și fără deosebire între ei. Chiar dacă posesorul are lucrul posedat și lucrul posedat are un posesor, și deci [enunțurile] se convertesc, ele nu sunt așa cum bărbatul are o femeie sau femeia un bărbat; căci posesorul este stăpân pe sine și mai important decât lucrul posedat, și de aceea se zice mai degrabă că posesorul are, iar lucrul posedat este avut. Este deci evident că „a avea" face parte dintre sinonime.

Unii zic că „a avea" are aceleași diferențe ca și „a face" și „a suferi"; căci așa cum cele ce fac și suferă sunt fie însuflețite fie neînsuflețite, tot așa și aici ceea ce are și ceea ce este avut este fie însuflețit fie neînsuflețit. Cum deci vor putea fi aceleași diferențe ale unor genuri diferite? Dar se poate spune că ceea ce are este fie în jurul întregului corp, fie în jurul unei părți, și iarăși aceasta este fie o protecție, fie o podoabă.

64 [47]. Despre judecată, afirmație și negație [*apophansis, kataphasis, apophasis*]

Trebuie știut că afirmația și negația se zic judecată. Prin urmare, afirmația este cea care semnifică ce anume este un lucru, adică ce este ceva, ca, de exemplu, „Socrate este înțelept", „Socrate se plimbă". Iar negația este cea care arată ce nu este un lucru, adică ce nu este ceva, ca, de exemplu: „Acesta nu este înțelept", „Acesta nu se plimbă". Întrucât oricărei afirmații i se opune o negație și oricărei negații i se opune o afirmație, negația opusă afirmației și

afirmaţia opusă negaţiei se numesc contradicţie; cu necesitate deci una este falsă, iar cealaltă adevărată.

65 [48]. Despre termen, premisă şi silogism [*horos, protasis, syllogismos*]

Trebuie ştiut că materia logicii are drept scop [să trateze] despre demonstraţie. Demonstraţia însă este un silogism [raţionament], iar silogismul e compus din două premise adevărate şi o concluzie. De exemplu, dacă vreau să demonstrez că sufletul este nemuritor, spun: „Orice lucru pururea mişcător este nemuritor", aceasta este prima premisă. Zic apoi şi a doua premisă: „Sufletul este pururea mişcător", după care concluzia: „Sufletul este nemuritor". Fiecare premisă e compusă din termeni, căci fiecare cuvânt al premisei se numeşte termen [*horos*]. De exemplu, în premisa „orice lucru pururea mişcător este nemuritor", „orice" se zice termen ca parte a premisei; „pururea mişcător" se zice în chip asemănător termen, „nemuritor" se zice tot termen şi „este" se zice iarăşi termen.

Trebuie ştiut că premisele trebuie să fie adevărate, iar concluzia să rezulte din premise. Căci dacă o singură premisă se va găsi falsă, fie concluzia va fi un paralogism, fie nu va fi deloc un silogism. „Glăsuire simplă", „nume", „predicat", „parte de propoziţie", „termen"; aceste cinci expresii nu diferă cu nimic între ele în ce priveşte subiectul; diferenţa lor este numai în privinţa relaţiei lor. De exemplu, când „om" semnifică pur şi simplu pe cineva, se zice glăsuire simplă, dar ca subiect se zice nume, ca deţinând poziţia de enunţat se zice predicat, ca parte a afirmaţiei sau negaţiei se zice parte de propoziţie, iar ca parte a premisei şi silogismului se zice termen.

Mai trebuie ştiut că în premisă [propoziţie], adică în afirmaţie şi negaţie, subiectul se zice nume, iar predicatul verb. De exemplu, în afirmaţia: „Un om se plimbă", „om" este subiect şi se zice nume, „se plimbă" deţine poziţia de predicat şi se zice verb. În premisa „Socrate este frumos",

„Socrate" este subiect și se zice nume, „este frumos" deține poziția de predicat și se zice verb ca parte a afirmației, chiar dacă la gramaticieni „frumos" se zice nume. Și simplu zis [acea parte a propoziției] căreia îi urmează „este" este verb atât în negație, cât și în afirmație; și dacă este nume și dacă este verb, el se zice de către filozofi predicat întrucât este enunțat.

Trebuie știut că acestea cinci: „judecată", „premisă/propoziție", „problemă", „obiecție" și „concluzie", nu diferă cu nimic între ele. Căci atunci când judec în mod simplu, „sufletul este nemuritor" se zice judecată. Iar când este luată ca parte a silogismului, atunci enunțul „sufletul este nemuritor" este premisă. Când cineva se împotrivește propoziției zicând: „De unde este evident că sufletul este nemuritor?", atunci un astfel de [enunț] este numit opoziție, Iarăși, atunci când este îndreptat spre o investigare [enunțul]: „Oare este sufletul nemuritor?" se numește problemă [*problema*]. Iar când este dedus din premise, se numește concluzie [*symperasma*]. De exemplu: „Sufletul este pururea mișcător", „Ceea ce este pururea mișcător este nemuritor", din care premise se deduce: „Prin urmare, sufletul este nemuritor", aceasta este concluzia.

„Propoziție" [*protasis*] este un discurs care refuză ceva despre cineva, și atunci este o negație, ca, de exemplu: „Socrate nu râde", sau atribuie cuiva ceva, și atunci este o afirmație ca, de exemplu: „Socrate râde". Termen [*horos*] este acela în care se desface premisa. Raționament [*syllogismos*] este un discurs în care, fiind puse adică recunoscute unele lucruri, din cauza celor puse rezultă cu necesitate ceva diferit de cele puse; căci concluzia rezultă doar din cauza premiselor puse neavând nevoie de vreo altă constituire din afară. „Problema" este o teoremă ce tinde spre alegere și fugă, adică spre tăgăduire și consimțire în ce privește cunoașterea și teoria. „Pysma" este o interogație digresivă, adică pretinzând un răspuns pe larg. Discursul „erotematic" diferă de cel „pysmatic" în aceea că la cel

erotematic urmează un răspuns rapid adică în puține cuvinte, pe când la cel pysmatic unul parolix și în multe cuvinte. Forma „dialogică" se zice după întrebare și răspuns. „Obiecție" [*enstasis*] este cea care răstoarnă vorbirea din capul locului. „Replică la obiecție" [*antiparastasis*] este cea care admite discursul ca adevărat, dar arată că el nu vatămă cu nimic cele puse înainte. „Accepție" [*lemmation*] este ceea ce este luat ca unanim recunoscut în pregătirea a ceva. „Sectă" [*hairesis*] este părerea mai multor oameni care sunt de acord între ei, dar sunt în dezacord față de alții. „Noțiune comună" [*koine ennoia*] este cea recunoscută de toți, ca, de exemplu, că există soare. „Teză" [*thesis*] este o presupoziție paradoxală a unuia dintre cei renumiți în filozofie adică o noțiune străină, ca vorba lui Parmenides că existentul este unu și ca cea a lui Heraclit că totul se mișcă.

„Comun" [*koinon*] este ceea ce este văzut în mai multe sau predicat despre mai multe. Comun se zice în patru sensuri: fie ceea ce este divizibil în părți, ca pământul moștenit, fie ceea ce este luat în uzul comun în mod indivizibil, dar nu simultan, ca, de exemplu, un sclav sau un cal a doi stăpâni care împlinește porunca când a unuia când a altuia; fie ceea ce este însușit cu anticipație, dar apoi e restituit uzului comun, cum e locul la teatru sau la baie; fie ceea ce este avansat în mod indivizibil în aceeași noțiune comună ca, de exemplu, glăsuirea crainicului. Potrivit acestui mod trebuie luată la omonime și sinonime expresia „cele al căror nume este comun".

„În sine" [*kath'auto*] e ceea ce este inerent cuiva în sens prim și după ființă, iar nu după accident, ca, de exemplu, raționalul în om. „Universal" [*katholou*] e ceea ce semnifică mai multe ca, de exemplu, om, animal, ființă. „După accident" [*kata symbebekos*] este ceea ce poate și să existe și să nu existe în ceva ca, de exemplu, boala și sănătatea într-un om. „A face" [*poiein*] se zice la tehnicile productive al căror rezultat dăinuie, ca, de exemplu, la dulgherie și cele asemenea; căci patul dăinuie după facerea lui. „A ac-

ţiona" [*prattein*] se zice la cele al căror rezultat nu dăinuie ca, de exemplu, la cântarea din flaut şi la orchestră. Iar „a contempla" [*theorein*] se zice faptul de a gândi, de a face astronomie, geometrie şi cele asemănătoare.

Discursul adevărat afirmă două tipuri de reflecţie mentală. Una este reflecţia şi meditarea ulterioară care explicitează şi clarifică viziunea şi cunoaşterea globală şi nearticulată a lucrurilor, întrucât ceea ce simţirii îi apare a fi simplu, curiozităţii minţii îi apare a fi alcătuit din multe şi felurite părţi ca, de exemplu, omul care apare simplu e înţeles de gândire ca fiind dublu, compus din suflet şi din trup. Alta este însă o plăsmuire fictivă a gândirii care, prin împletirea fanteziei şi sensibilităţii, compune şi opinează din cele ce sunt cele ce nu există nicidecum, cum este ficţiunea mitică a centaurilor, sirenelor şi ţapilor-cerb; căci luând părţi din toate şi din părţi compunând din ele altceva, ea a plăsmuit în minte şi în cuvinte cu multă putere şi uşurinţă cele ce nu se văd nicidecum într-o subzistenţă/ipostasă şi într-o fiinţă, după care întipărindu-le în materii, a făcut o imagine; aceasta se zice o simplă excogitaţie mentală.

„Unirea" [*henosis*] are loc în diferite moduri; fie prin comasare, ca la diferite făini comasate şi amestecate, fie prin adeziune ca la bronz şi plumb, fie prin îmbinare, ca la pietre şi lemne, fie prin topire, ca la cele solubile şi metale: la topibile, ca la ceară şi smoală şi cele asemănătoare, iar la metale, ca la aur, argint şi cele asemănătoare; fie prin amestecare, ca la lichide, de exemplu, vin cu apă, vin cu miere. Unirea „prin compoziţie" [*kata synthesin*] este însă întrepătrunderea [*perichoresis*] părţilor între ele fără suprimarea lor, ca, de exemplu, la suflet şi la trup, unire pe care unii au numit-o comixtiune şi concrescenţă. Trebuie să se ştie că unii Sfinţi Părinţi n-au primit numele de amestec [*krasis*] pentru taina lui Hristos, dar cel de unire după subzistenţă/ipostasă l-au primit cu toţii. „După subzistenţă/ipostasă" deci este lucrul care subzistă din naturi diferite. Şi,

iarăși, „după subzistență/ipostasă" este ceea ce există din două realități, dar într-o singură persoană. Și încă, „unire după subzistență/ipostasă" este natura care apare într-altă subzistență/ipostasă.

„Amestec" [*krasis*] însă este o juxtapunere de corpuri, o îmbinare de calități. Și, iarăși, „amestec" este concursul unor ființe/substanțe diferite între ele și îmbinarea calităților care se văd în jurul lor. „Amestec" este conjugarea unor corpuri care-și contopesc calitățile care sunt în ele.

Există o unire și „prin juxtapunere" [*kata parathesin*]; seamănă cu cea prin îmbinare. Iarăși, unire se zice și „de personaj" [*prosopike*], atunci când cineva îmbrăcând rolul altuia ține în locul lui discursurile pentru el, și o unire „afectivă" [*schetike*] ca a prietenului față de prieten. Iar Nestorie a excogitat și alte „uniri": „după demnitate", „după aceeași cinstire", „după identitatea voinței", „după bunăvoire" și „după omonimie".

Trebuie știut însă că tot ca la unirea „după subzistență/ipostasă" se unesc cu cei care pot să le primească și cele inteligibile, întrucât cele amestecate și unite rămân necontopite, necorupte și nealterate ca la cele juxtapuse; căci o astfel de natură au cele inteligibile.

66 [49]. Definițiile filozofiei sunt șase

1. Filozofia este cunoașterea celor ce sunt întrucât sunt, adică a naturii lor. 2. Filozofia este cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești. 3. Filozofia este exercițiul meditativ al morții, atât al celei liber alese, cât și al celei naturale. 4. Filozofia este asemănarea cu Dumnezeu pe cât îi este omului cu putință. Iar cu Dumnezeu ne asemănăm prin dreptate, sfințenie și bine. Așadar, dreptatea este ceea ce distribuie în mod egal, adică nici nu nedreptățește, nici nu suferă nedreptatea, nici nu duce pe cineva la judecată, ci dă fiecăruia după faptele lui; iar sfințenia e ceea ce este mai presus de dreptate sau bunătate, și anume e faptul de a suporta nedreptatea, de a ierta celor ce te nedreptățesc și,

mai mult, de a le face bine. 5. Filozofia este meşteşugul meşteşugurilor şi ştiinţa ştiinţelor; căci filozofia este principiul oricărei arte, întrucât prin ea se găseşte orice artă. 6. Filozofie este iubirea de înţelepciune; iar înţelepciunea cea adevărată este Dumnezeu. Prin urmare, iubirea faţă de Dumnezeu aceasta este adevărata filozofie.

Filozofia se divide în teoretică şi practică; partea teoretică în teologie, matematică şi ştiinţele naturii, iar matematica în aritmetică, muzică, geometrie şi astronomie; iar partea practică se divide în etică, economie şi politică. Partea teoretică deci este înţelegerea celor necorporale şi imateriale, adică a celor privitoare la Dumnezeu, Care este cel dintâi şi propriu-zis necorporal şi imaterial, apoi cea a îngerilor, demonilor şi sufletelor, care şi ele faţă de trup se numesc imateriale, chiar dacă faţă de ceea ce este în sens propriu imaterial, adică faţă de Divinitate, sunt materiale. Aceasta este teologia. Se contemplă teoretic şi natura celor materiale adică a animalelor, plantelor şi pietrelor şi a celor asemănătoare, şi care alcătuieşte ştiinţele naturale. Se mai contemplă teoretic şi cele intermediare, care se contemplă când în materie, când în afara materiei, şi sunt la mijloc între cele imateriale şi cele materiale, şi care alcătuiesc disciplina matematicii. Căci numărul este imaterial în sine, dar se contemplă în materie, de exemplu, în grâne sau vin; fiindcă zicem două baniţe de grâu şi zece burdufuri de vin; şi în chip asemănător şi la celelalte specii ale matematicii. Partea practică împodobeşte moravurile şi învaţă cum să ne purtăm în societate; dacă educă un singur om se zice etică, dacă educă o casă întreagă se numeşte economie, iar dacă educă întreaga cetate se numeşte politică.

Trebuie ştiut că patru sunt metodele dialectice sau logice: 1) divizivă, care divide genul în specii prin intermediul diferenţelor; 2) definitorie, care defineşte subiectul pornind de la genul şi diferenţele pe care le-a distins [metoda] divizivă; 3) analitică, care desface compusul în părţile cele mai simple, adică trupul în umori, umorile în produsele lor,

produsele în cele patru elemente, iar elementele în materie și formă; 4) demonstrativă, care arată ceea ce stă pus înainte prin intermediul a ceva. De exemplu, îmi propun să arăt că sufletul e nemuritor: iau un [termen] mediu: „pururea mișcătorul", și raționez astfel: „sufletul este pururea mișcător"; „pururea mișcătorul este nemuritor"; „prin urmare, sufletul e nemuritor".

Trebuie știut că silogismele aparțin [metodei] demonstrative. Trebuie știut și aceea că [metoda] analitică este o triplă analiză; fiindcă este o analiză naturală, cum e cea mai înainte zisă, o analiză logică, ca atunci când desfacem silogismul prezentat mai sus în figura lui proprie, și o analiză matematică, atunci când luăm ceva ce este de investigat ca unanim recunoscut și urmărim să ajungem la ceva iarăși recunoscut de unde să poată fi vânat ceea ce stă înainte. Obiectul de investigat să fie, de exemplu, „dacă sufletul este nemuritor". Iau acest obiect de investigat ca recunoscut și zic: „Întrucât sufletul este nemuritor, există o răsplată a faptelor rele și bune"; și „dacă există răsplată, există o judecată și un judecător"; iar dacă „există o judecată și un judecător, atunci există și o pronie și un proniator". Prin urmare, am ajuns la pronie care este recunoscută de către toți. De unde sintetizând zic: „Întrucât există o pronie și un judecător, există și o răsplată; întrucât există răsplată există și o judecată; iar dacă există o judecată, urmează că sufletul este nemuritor".

67 [50]. Despre unirea potrivit subzistenței/ipostasei

Trebuie știut că unirea potrivit subzistenței/ipostasei [*kath'hypostasin*] realizează o singură subzistență/ipostasă compusă a celor ce se unesc conservând în ea necontopite și neschimbate naturile care concurg spre unire, diferența lor și proprietățile lor naturale. Ea însă n-are față de ea însăși nici o diferență de subzistență/ipostasă; căci ale ei devin diferențele caracteristice ale fiecăreia dintre naturile ce con-

curg în unire, prin care sunt separate de fiecare din cele de aceeaşi specie, cum este, de exemplu, la suflet şi la trup. Pentru că din amândouă acestea [din suflet şi din trup] se realizează unica subzistenţă/ipostasă compusă a lui Petru sau a lui Pavel, dar ea conservă în sine desăvârşite cele două naturi, ale sufletului şi ale trupului, diferenţa lor necomasată şi proprietăţile lor necontopite. Are, aşadar, întru sine proprietăţile caracteristice fiecăruia, şi cele ale sufletului care îl deosebesc de celelalte suflete, şi cele ale trupului care îl deosebesc de celelalte trupuri, neseparând însă nicidecum sufletul de trup, ci unindu-le şi punându-le în contact şi, în acelaşi timp, separând unica subzistenţă/ipostasă compusă din acestea de celelalte ipostase din aceeaşi specie. Iar după ce naturile au primit odată unirea întreolaltă după subzistenţă/ipostasă, ele rămân indivizibile pentru totdeauna. Chiar dacă sufletul se separă de trup prin moarte, subzistenţa/ipostasa acestor două este una şi aceeaşi; căci subzistenţă/ipostasă este închegarea de sine la începutul existenţei fiecăruia. Rămâne deci faptul că trupul şi sufletul, chiar dacă sunt separate una de alta, au un singur început/obârşie a existenţei şi subzistenţei/ipostasei lor.

Mai trebuie ştiut că se poate ca nişte naturi să se unească după subzistenţă/ipostasă, ca la om, şi ca o natură să fie asumată de o altă subzistenţă/ipostasă şi să subziste în ea, şi că ambele lucruri se văd în Hristos; căci în El s-au unit naturile divină şi umană şi în subzistenţa/ipostasa preexistentă a Cuvântului lui Dumnezeu a subzistat şi trupul Lui însufleţit care are aceeaşi subzistenţă/ipostasă cu El. Dar este cu totul imposibil ca din două naturi să se realizeze o natură compusă sau ca din două subzistenţe/ipostase să devină o singură subzistenţă/ipostasă, pentru că este cu neputinţă ca diferenţele fiinţiale contrarii să coexiste între ele într-o singură natură, întrucât lucrul lor este tocmai acela de a distanţa între ele naturile în care există. Şi, iarăşi, este cu neputinţă ca acelea care subzistă odată de sine să aibă alt principiu al subzistenţei/ipostasei; căci subzis-

tența/ipostasa este existența de sine[7]. Trebuie știut însă că la Sfânta Treime subzistența/ipostasa este modul fără de început al existenței veșnice a fiecărei [Persoane].

Mai trebuie știut că atunci când se face o natură compusă trebuie ca părțile să fie contemporane, și atunci din lucruri diferite rezultă un lucru diferit, nepăzind, ci din contră alterând cele din care este compusă, astfel încât, de exemplu, trupul rezultat din patru elemente devine altceva din altceva și nici nu mai este, nici nu se mai zice nici foc desăvârșit, nici altceva din celelalte [elemente]; sau așa cum din cal și măgar rezultând un catâr, acesta nici nu se mai zice nici cal, nici măgar, ci ceva diferit din lucruri diferite, nepăzind necontopit și neschimbat nimic din cele din care este compus.

68. [Diverse definiții]

Necesitatea este o cauză a constrângerii/violenței.

Element este în sens comun acel lucru prim din care se face ceva și în care se desface în cele din urmă, iar în sens propriu este acel lucru din care se face corpul și în care se desface ulterior, adică focul, apa, aerul și pământul. Focul este un corp mai subtil, mai cald și mai uscat; pământul este un corp mai uscat și mai greu; apa este un corp mai umed și mai rece; aerul este un corp mai umed și mai moale. Geneza e mișcarea ființială de la neexistență la existență; stricăciunea/corupția e mișcarea de la existență la nonexistență. Creșterea este mișcare în cantitate potrivit mărimii; descreșterea este mișcarea în cantitate potrivit micșorării și împuținării. Alterarea este mișcarea în calitate și potrivit schimbării. Transportarea este mișcarea dintr-un loc în alt loc; purtarea de jur-împrejur este mișcare în jurul aceluiași loc. Mișcare de sine este mișcarea sufletului în ființele vii.

Timpul e măsura mișcării, iar numărul măsura anteriorului și posteriorului în mișcare. Ziua este purtarea soarelui deasupra pământului sau timpul în care soarele se poartă

---

[7] *He gar hypostasis he kath'heauto estin hyparxis.*

deasupra pământului. Noaptea este întunericul corpului pământului sau timpul în care soarele se poartă pe sub pământ. O zi şi o noapte este rotirea cosmosului. Luna este timpul de la conjuncţia lunii cu soarele până la cealaltă conjuncţie. Anul este timpul în care soarele străbate cercul zodiacal. Prilejul favorabil este timpul succesului. Contratimpul este lipsa prilejului favorabil în ce priveşte succesul a ceea ce este căutat. *Hora* este sau a patra parte a anului [= anotimp], sau a douăsprezecea parte a zilei [= un ceas] ori vigoarea maximă a sufletului sau înflorirea trupului sau frumuseţea tinereţii. Primăvara este anotimpul în care domneşte umezeala, vara este timpul în care domneşte căldura, sfârşitul toamnei în carte domneşte uscăciunea, iar iarna este timpul în care domină frigul. Cometă în formă de barbă este o aglomerare de foc care-şi are razele în faţă. Cometă propriu-zisă e o aglomerare de stele cu aspect de foc în formă de coamă care-şi aruncă razele de jur-împrejur. Meteor este o suliţă cu aspect de stea care-şi aruncă raza de foc înainte. Făclia e o aprindere şi aglomerare de foc. Curcubeul e o apariţie falnică a soarelui care se arată în formă de cerc într-un nor profund şi plin de picături din pricina densităţii aerului ca într-o oglindă la perceperea sau arătarea unei stele. Al doilea soare e un nor circular des, asemănător soarelui, sau arătarea soarelui într-un nor dens şi neted. Fulgerul e un vânt în formă de spirală care alcătuieşte o mişcare de foc, e purtată de sus în jos printr-un foc înflăcărat şi care aprinde foc de jur-împrejur. Ciclonul e o mişcare în spirală a unui aer întunecat şi care cade de jos pe pământ. Uraganul e o mişcare în spirală a unui aer limpede purtat de sus în jos. Trăsnetul e un fulger fără nori.

Grindina e apă îngheţată, care s-a condensat deasupra pământului. Gheaţa e apă condensată pe pământ. Zăpada e apa pe jumătate condensată şi care cade prin nori pe pământ. Bruma e apă condensată care se condenseză pe pământ prin altă materie umedă. Ploaia torenţială e o grămadă de apă care se desprinde din nori. Ploaia e o grămadă

de şuvoaie împrăştiate. Şuvoiul e o grămadă de picături. Ceaţa e o alcătuire în loc de nor. Pâcla e o mulţime de vapori pe pământ.

Lac e o apă multă, dulce şi care se alcătuieşte adunându-se în crăpături şi adâncituri. Mare e o apă sărată şi amară care umple sânurile pământului celui mai de jos. Izvor e obârşia curgătoare în jos a unui pârâu sau o apă care se naşte şi se scurge din schimbarea pământului.

Cutremur e o mişcare puternică a unui vânt care intră sub pământ şi-l sileşte să se cutremure. Vulcan e o gură a focului din pământ care curge în afară şi o răsuflare a lui. Lira e un cadru prevăzut cu corzi.

Sfârşitul [capitolelor] filozofice.

Ioan Damaschinul monah și preot

Libel despre credința ortodoxă pentru a fi dat de Ilie episcopul mitropolitului Petru al Damascului[1]

Nu mică teamă și nedumerire mă cuprinde din amândouă părțile, o, cel mai bun dintre părinți și preasfinte arhipăstorule al păstorilor; căci dintr-o parte mă văd expus primejdiei neascultării, iar dintr-altă parte mă tulbură greutatea poverii. Unde voi fugi și cum voi scăpa? e lucrul care mă nedumerește. Mă voi preda pe mine însumi ție, duhovnicescule părinte, și ca o oaie lipsită de răutate nu mă voi sfădi, nici nu voi striga, nici nu mă voi paște pe mine însumi, ci mă voi face ascultător poruncii tale. Îmi voi pleca grumazul nu ca o junincă îndărătnică, ci ca un vițel ascultător, fiindcă deși am cerut îngăduință, n-am primit-o. Știu legătura greșelilor mele, dar sunt convins că dacă le vei dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și din cer. Iată mă înfățișez ție ascultător; fă ce vrei. Am cârmuitor pe Dumnezeu Care poate toate. Deci pentru că preasfânta ta înălțime a poruncit să mărturisesc gândirea mea, să știe toată casa lui Israel, să ia aminte cerul și voi grăi, și să audă pământul cuvintele gurii mele [cf. *Dt* 32, 1].

1. Cred în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Treime de-o-ființă și Unime treiipostatică, o obârșie fără obârșie [fără început], o activitate, o autoritate, o domnie, o împărăție, Trei Ipos-

[1] *CPG* 8046. *De recta sententia libel.* Traducere după ediția PG 94, 1421–1432.

tase care n-au nici o diferență în nimic afară de însușirile de nenăscut, născut și purces: Tatăl nenăscut, nu născut, Fiul născut, nu nenăscut, Duhul Sfânt purces, nu născut, nici nenăscut, căci are drept cauză și izvor pe Tatăl, purcezând din El nu printr-o naștere, ci printr-o purcedere; ca să fie Un Tată, Un Fiu și Un Duh Sfânt: Dumnezeu desăvârșit Tatăl, Dumnezeu desăvârșit Fiul, Dumnezeu desăvârșit Duhul Sfânt; nu doi, nici trei dumnezei, ci cei Trei Un Dumnezeu, căci nu sunt secționați prin timp sau loc, nici nu e împărțit prin putere, ci au între Ei o întrepătrundere [perihoreză] fără amestec și contopire. Căci puterile Tatălui sunt Cuvântul și Duhul Sfânt, drept pentru care este Un Dumnezeu; și chiar dacă sunt puteri, acestea nu sunt lipsite de subzistență/ipostasă, pentru că Fiecare e o subzistență/ipostasă desăvârșită, pentru ca natura divină să nu fie compusă din ființă și din puteri, căci văzut în Sine Fiecare e Dumnezeu desăvârșit și subzistență/ipostasă desăvârșită, dar cei Trei sunt Un Dumnezeu fiind gândiți Unii cu Alții și Unii în Alții. Acest lucru este străin în toate felurile și se potrivește numai lui Dumnezeu. Prin urmare, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt Un Dumnezeu, Un Făcător al cerului și al pământului și a toată făptura văzută și nevăzută, Care a adus din neființă la ființă toate, iar nu dintr-o materie preexistentă. Un Dumnezeu și o singură Obârșie a toate, nu două; o Dumnezeire supradivină, o Ființă suprabună, o Bunătate suprabună, un ocean de Ființă infinită și nelimitată, o Cauză a tuturor celor bune, o Putere făcătoare de ființă, fără început, veșnică, indestructibilă și necircumscriptibilă, o Lumină veșnică în Trei Străluciri, triipostatică, ascunsă de întunericul necuprinderii.

2. Mai cred că Fiul Unul-Născut și Cuvântul lui Dumnezeu Cel mai înainte de veci, necreat, de-o-ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, Cel Unul din Sfânta Treime, dintr-o bunătate infinită și o iubire de oameni nespusă, cu bunăvoirea Tatălui S-a întrupat fără sămânță din Duhul Sfânt și din sfânta Pururea Fecioară și de Dumnezeu Născătoarea

Maria în vremurile de pe urmă pentru noi și a noastră mântuire, rămânând ceea ce era, Dumnezeu desăvârșit și de-o-ființă cu Tatăl, și făcându-Se ceea ce nu era, om desăvârșit și de-o-ființă cu Mama Lui și cu noi, trup însufleţit de un suflet raţional și mintal. Și este Un Hristos, Un Domn, Un Fiu al lui Dumnezeu și al omului, Același Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, o singură subzistență/ipostasă compusă din divinitate și umanitate, Același din nouă naturi și două naturi și în două naturi desăvârșite, care-și au fiecare definiția și rațiunea cuvenită ei: Fiu al lui Dumnezeu potrivit nașterii mai înainte de veci din Tatăl și Același Fiu al omului potrivit întrupării și asumării mântuitoare făcute la vremurile de pe urmă; ca Dumnezeu din Tată fără mamă și Același ca om din mamă fără tată: două naturi și o subzistență/ipostasă, căci dacă ar fi două subzistențe/ipostase, n-ar mai fi Un Fiu și am adora o pătrime [nu o Treime], pentru că dacă ar fi alta subzistența/ipostasa Fiului Unul-Născut al lui Dumnezeu și alta subzistența/ipostasa Fiului Fecioarei, ar fi un alt și un alt fiu și nu Un Fiu, ci doi, căci două subzistențe/ipostase n-ar putea fi un Fiu; și, iarăși, dacă alta e subzistența/ipostasa Fiului Unul-Născut al lui Dumnezeu și alta cea a Fiului Fecioarei, atunci fie Unul-Născut al lui Dumnezeu ar fi scos afară și l-ar lua locul Fiul Fecioarei, fie pe tron ar ședea o „pătrime" și atunci am adora o „pătrime": pe Tatăl, pe Fiul, pe Duhul Sfânt și Fiul Fecioarei. Dar să nu gândim aceasta, ci o singură subzistență/ipostasă compusă a lui Dumnezeu Cuvântul, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu împreună cu trupul Său din două naturi și în două naturi desăvârșite, nedivizate, necontopite și unite indisociabil după subzistență/ipostasă. Nu spun o singură natură compusă, ca nu cumva Fiul să fie blasfemat ca de altă natură și de altă ființă decât Tatăl, căci Tatăl are o natură simplă, nu compusă, ci spun o singură subzistență/ipostasă compusă, ca să nu-L numesc [pe Hristos] nici Dumnezeu gol, nici simplu om, și să nu introduc o a patra subzistență/ipostasă în Treime. Căci dacă e desă-

vârşit în divinitate, Acelaşi e desăvârşit şi în umanitate după unire; fiindcă înainte de unire e evident pentru oricine că Fiul lui Dumnezeu era în natura unică a divinităţii şi era numai Dumnezeu ca şi Tatăl şi Duhul Sfânt; dar când din pricina unei bunătăţi nespuse a luat natura noastră şi S-a unit cu noi, devenind ca şi în divinitate şi om desăvârşit după asemănarea noastră afară de păcat [*Flp* 2, 7; *Evr* 4, 15], atunci S-a arătat în două naturi: căci dacă după unire Acelaşi este desăvârşit în divinitate şi desăvârşit în umanitate, negreşit va fi în două naturi desăvârşite, pentru că divinitatea şi umanitatea sunt două naturi, nu una, nici creatul şi necreatul nu sunt o singură natură, nici pătimitorul şi nepătimitorul nu sunt o singură natură. Căci dacă este o singură subzistenţă/ipostasă compusă a divinităţii lui Hristos şi a umanităţii Lui, iar Hristos a pătimit, atunci a pătimit natura Lui singură, adică umanitatea Lui; iar dacă vom spune că două sunt naturile lui Hristos, una nepătimitoare şi alta pătimitoare, atunci pătimeşte ceea ce e pătimitor prin natură, iar ceea ce e nepătimitor rămâne nepătimitor. Şi cum, dacă e o singură natură, mai este de-o-fiinţă cu Tatăl? căci nici Tatăl şi noi nu suntem de-o-fiinţă, nici noi nu suntem compuşi din divinitate şi umanitate. Spunem deci o singură subzistenţă/ipostasă compusă, fiindcă trupul însufleţit al Domnului n-a fost de sine, nici n-a avut o subzistenţă/ipostasă proprie, nici nu a devenit cutare prin sine însuşi, ci a devenit trupul lui Dumnezeu Cuvântul şi a avut ipostasa Lui. De aceea mărturisesc şi vestesc cu mintea, cu inima şi cu gura că sfânta Fecioară Maria e în sens propriu Născătoare de Dumnezeu ca una care a născut cu adevărat din ea întrupat pe Fiul lui Dumnezeu Cel mai înainte de veci şi Unul-Născut, Dumnezeu prin natură.

3. Mărturisesc duble şi toate însuşirile naturale ale celor două naturi: caracterul necreat şi fără început al divinităţii şi cel creat şi început al umanităţii, caracterul necircumscris, nevăzut şi nepalpabil al divinităţii şi cel circumscris, văzut şi palpabil al umanităţii, caracterul nepătimitor al

divinității și cel pătimitor al umanității, o voință naturală divină și o voință naturală umană, o lucrare/energie naturală divină și o lucrare/energie naturală umană: căci voia și lucra ca Dumnezeu și de-o-ființă cu Tatăl făcând în chip minunat cele dumnezeiești, și voia și lucra ca om și de-o-ființă cu noi pătimind cele ale noastre. Voia și lucra voirile naturale ireproșabile ale naturii noastre, nu prin opoziția socotinței [*gnome*], ci prin însușirea naturilor, căci voința naturală a omului nu se opune voinței divine, fiindcă prin voința și bunăvoirea lui Dumnezeu omul vrea cele naturale, căci Dumnezeu a dat acestea naturii prin voința Lui. Dar voințele păcătoase potrivit socotinței [*gnome*] și plăcerii noastre și contrare legii dumnezeiești sunt voințe gnomice și ipostatice contrare voinței dumnezeiești. Așadar, ca Dumnezeu, Hristos voia cu voire divină și lucrare dumnezeiască cele dumnezeiești împreună cu Tatăl și cu Duhul, ca, de exemplu, menținerea coeziunii și guvernarea universului, mântuirea oamenilor și câte sunt cele voite de natura divină; iar ca om voia cu voire divină și lucrare omenească cele naturale ale umanității, ca, de exemplu, faptul de a mânca, de a bea, a vedea, a gândi, a întinde mâna, a umbla, a dormi și toate cele asemenea potrivit bunăvoirii Tatălui, iar ca Dumnezeu voia mântuirea noastră. N-a primit însă voirea păcătoasă și alunecătoare prin plăcere, căci n-a făcut păcat, nici vicleșug nu s-a găsit în gura Lui [*1 Ptr* 2, 22]. Căci fiind o subzistență/ipostasă divină și luând o natură umană, se folosea de voința naturală a umanității potrivit voinței divine a subzistenței/ipostasei Sale, și așa Adam cel Nou l-a mântuit pe Adam cel vechi, căci S-a făcut ca om ascultător întru toate lui Dumnezeu și Tatăl până la moarte, pentru că nu ca Dumnezeu S-a făcut ascultător, fiindcă ascultarea e o supunere de bunăvoie a voinței proprii voinței altuia, dar voința divină nu e sclavă, nici ascultătoare. Fiindcă nu ține de voința divină faptul de a pofti mâncare, băutură sau somn și a voi să vorbească și a nu putea, căci voința divină e atotputernică, nici nu ține de

lucrarea divină faptul de a vedea cu ochii trupeşti, de a respira, de a umbla şi de a întinde mâinile. De aceea, aşa cum mărturisim două naturile Lui, aşa mărturisim împreună cu ele două şi voinţele naturale şi tot două şi lucrările naturale ale Unuia şi Aceluiaşi Hristos, ale unicei ipostase compuse a Fiului lui Dumnezeu şi a Fiului Omului, Unul şi Acelaşi voind în chip natural cele dumnezeieşti şi cele omeneşti: cele dumnezeieşti printr-o voire dumnezeiască şi cele omeneşti printr-o voire omenească; căci Hristos fiind o subzistenţă/ipostasă a celor două naturi, a celei divine şi umane, Acelaşi voia pe unele dumnezeieşte şi pe altele omeneşte şi le lucra pe cele dumnezeieşti şi omeneşti în chip divino-uman. Căci dacă voia ca Dumnezeu cele dumnezeieşti şi ca om cele omeneşti, nu voia cele dumnezeieşti ca un Dumnezeu gol, nici cele omeneşti ca un simplu om, ci fiind Dumnezeu înomenit; Acelaşi ca Dumnezeu şi om voia şi lucra cu voinţă şi lucrare divină cele dumnezeieşti şi Acelaşi ca Dumnezeu şi om voia şi lucra cu voinţă şi lucrare umană cele omeneşti, voind şi lucrând în chip natural ca om cele omeneşti; căci voieşte şi lucrează cele proprii fiecărei naturi cu comuniunea celeilalte, divinitatea lucrând în mod liber şi atotputernic prin umanitatea Lui, iar umanitatea lucrând în mod liber şi supunându-se întru toate voinţei Lui divine şi voind toate câte le vrea voinţa divină din pricina unicităţii subzistenţei/ipostasei. Iar că este Un singur Hristos şi o singură subzistenţă/ipostasă e evident, fiindcă El Însuşi întreabă: „«Cine spun oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?» Iar ucenicii au spus: «Unii zic că Ioan Botezătorul, alţii Ilie, iar alţii Ieremia sau unul din proroci.» «Dar voi cine spuneţi că sunt?» Iar răspunzând Petru a zis: «Tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului Celui Viu.»" El S-a mărturisit pe Sine Fiul al Omului, iar Petru L-a proclamat Fiu al lui Dumnezeu, drept pentru care a şi auzit: „Fericit eşti, Simone, fiul lui Iona, că nu trupul şi sângele ţi-au descoperit aceasta, ci Tatăl Meu Cel din ceruri. Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi

porțile iadului — adică gurile ereticilor — nu vor avea putere împotriva ei" [*Mt* 16, 13–18].

4. Mai mărturisesc că imnul Trisaghion [Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără de moarte, miluiește-ne pe noi!] arată cele Trei Subzistențe/Ipostase ale Dumnezeirii și unica Ei ființă și domnie. Drept pentru care nu primesc adaosul gânditorului de cele deșarte Petru Gnafeus [„Cel ce Te-ai răstignit pentru noi"], căci acesta fie atribuie Treimii pătimirea răstignirii, fie introduce o a patra persoană în Treime.

5. Resping și flecărelile lui Origen; preexistența sufletelor, iraționala metempsihoză și monstruoasa apocatastază.

Pe acestea le gândesc și mărturisesc cu adevărat și cu această credință îmi doresc să mă înfățișez la înfricoșătorul tribunal al lui Hristos.

6. Primesc și sfintele Șase Sinoade [Ecumenice]: primul de la Niceea, al celor 318 Părinți împotriva lui Arie triteistul; al doilea de la Constantinopol, al celor 250 de Părinți împotriva lui Macedonie pnevmatomahul; al treilea de la Efes, al celor 200 de Părinți împotriva lui Nestorie, divizatorul subzistenței/ipostasei lui Hristos Dumnezeu, adoratorul umanității, gânditorul pătrimii și dușmanul celei cu adevărat Născătoarei de Dumnezeu; al patrulea de la Chalcedon, al celor 630 de Părinți împotriva lui Eutihie și Dioscor teopashiții; al cincilea de la Constantinopol, al celor 164 de Părinți împotriva lui Origen, bătrânul flecar, și al șaselea preasfânt și preaortodox Sinod al celor 289 de Părinți din marele Constantinopol, adunat împotriva lui Serghie, Cyrus, Pavel, Petru și Pyrrhus, a lui Macarie și Ștefan ucenicul lui; și îmbrățișez toate cele definite de ele primind toate cele primite de ele și respingând și anatemizând toate cele respinse de ele și orice erezie de la Simon Magul până la cele puse în mișcare acum împotriva Sfintei Biserici a lui Hristos Dumnezeul nostru.

7. Și jur pe sfânta, de-o-ființa și închinata Treime, fără nici un vicleșug, că așa gândesc și nu primesc nimic altceva

afară de acesta și nu voi intra în comuniune cu cineva care crede altceva și nu mărturisește așa, îndeosebi cu maroniții; nici nu voi primi preot bigam în preoție sau la orice altă sarcină potrivită unui părinte.

Mai jur că voi fi supus preasfintei Biserici catholice și apostolice a de Hristos iubitoarei metropole a Damascului și că în toate voi fi supus și ascultător sfințeniei tale și celor ce vor fi după ea întâi-stătători ai acestei preasfinte Biserici, și nu voi primi pe vreunul din maniheii scoși afară de sfinția ta afară de avizul și porunca sfinției tale.

Mai jur că mă voi alinia și voi rămâne în sfintele canoane ale Sfinților Apostoli, ale Sfintelor Sinoade și ale sfântului arătător al celor dumnezeiești Vasile [cel Mare].

Toate acestea le voi păzi având îndrăznire în nespusele îndurări ale lui Dumnezeu și în rugăciunile voastre și cu această credință mă voi înfățișa înaintea tribunalului lui Hristos ca să dobândesc mântuirea Lui prin harul Său. Lui fie slava și puterea, împreună cu Părintele Său Cel fără început și cu Sfântul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Cuvânt la Schimbarea la Față a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos al fericitului Ioan prezbiterul din Damasc[1]

Chemare la prăznuire

1. Veniți să prăznuim, adunare iubitoare de Dumnezeu!

Veniți să sărbătorim împreună cu puterile cele iubitoare de praznice, căci au venit aici sărbătorind împreună cu noi!

Veniți să chiuim cu buzele ca și cu niște chimvale răsunătoare [cf. *Ps* 150, 5]!

Veniți să săltăm cu duhul!

Căci pentru cine e sărbătoarea și praznicul? Pentru cine voioșia și veselia?

Pentru cei ce se tem de Domnul, pentru cei care adoră Treimea, care venerează pe Fiul și pe Duhul coetern cu Tatăl, care mărturisesc cu sufletul, cu gândul și cu gura o unică Dumnezeire cunoscută în chip indivizibil în Trei Ipostase.

Pentru cei care știu și spun că Hristos e Fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu, o unică ipostasă cunoscută în două firi nedivizate și necontopite, precum și în însușirile naturale ale acestora.

Pentru noi e veselia și toată bucuria sărbătorească.

Pentru noi a așezat Hristos sărbătorile, „căci nu este bucurie pentru cei impioși" [*Is* 48, 12].

---

[1] *BHG* 1979; *CPG* 8057. Traducere după ediția critică a lui BONIFATIUS KOTTER OSB: *Die Schriften des Johannes von Damaskos. V. Opera homiletica et hagiographica* (PTS 29), Berlin–New York, 1988, p. 436–459.

Să lepădăm norul oricărei întristări care umbreşte mintea şi nu o lasă să se ridice spre înălţimi.

Să dispreţuim toate cele pământeşti, căci nu pe pământ e cetăţenia noastră!

Să ne întindem mintea spre cer, de unde-L aşteptăm Mântuitor pe Hristos Domnul [cf. *Flp* 3, 20]!

Actualizarea retorică a praznicului

2. Astăzi e abisul luminii neapropiate!

Astăzi pe muntele Tabor străluceşte apostolilor o revărsare nemărginită de strălucire dumnezeiască!

Astăzi stăpân al Vechiului şi Noului Testament se face cunoscut Iisus Hristos, această temă dragă mie, cât şi nume, cu adevărat cel mai dulce şi cel mai drag şi care întrece orice dulceaţă!

Astăzi căpetenia [*exarchos*] Vechiului Legământ, dumnezeiescul legiuitor Moise, stă în muntele Tabor lângă Hristos Dătătorul Legii ca un rob înaintea stăpânului şi e luminat cu privire la economia Acestuia, în care a fost iniţiat în vechime prin prefigurări [*typikos*] — fiindcă acest lucru aş spune că îl arată „spatele lui Dumnezeu" [*Iş* 33, 23] — şi vede limpede slava dumnezeirii acoperit fiind de crăpătura stâncii, cum spune Scriptura [*Iş* 33, 22]. Iar stânca este Hristos, Dumnezeu, Cuvânt şi Domn întrupat, precum ne-a povăţuit răspicat dumnezeiescul Pavel zicând: „Iar stânca era Hristos" [*1 Co* 10, 4], Care a deschis ca o foarte mică crăpătură a trupului Său şi i-a fulgerat pe toţi cei prezenţi cu o lumină imensă şi mai puternică decât orice vedere.

Astăzi căpetenia cea mai de vârf [*koryphaiotatos exarchos*] a Noului Legământ, [Petru] care L-a proclamat în chip foarte limpede pe Hristos Fiu al lui Dumnezeu spunând: „Tu eşti Hristosul, Fiului Dumnezeului Celui Viu!" [*Mt* 16, 16], vede pe căpetenia Vechiului Legământ stând lângă Cel ce este Dătătorul de lege pentru amândoi şi grăind cu glas pătrunzător: „Acesta e Cel ce este [*Iş* 3, 14],

despre care am vestit dinainte că «se va ridica un profet ca și mine» [*Dt* 18, 15]: ca mine ca om și căpetenie a poporului celui nou, dar mai presus de mine ca Domn al meu și al întregii creații, și Cel care dispune atât pentru mine, cât și pentru tine ambele legăminte, vechi și nou!"

Astăzi [Ilie] feciorelnicul din vechiul legământ binevestește feciorelnicului [Ioan] din noul legământ pe Domnul Cel feciorelnic dintr-o Fecioară!

Veniți deci, ascultând de profetul David, „să cântăm psalmi Dumnezeului nostru, să cântăm psalmi Împăratului nostru, să cântăm psalmi, că Dumnezeu e împărat peste tot pământul! Să cântăm psalmi cu pricepere!" [*Ps* 46, 7–8]. Să cântăm psalmi cu buze de veselie, să cântăm psalmi cu înțelegerea minții simțind gustul cuvintelor; „căci gâtul gustă hrana, dar mintea distinge cuvintele", zice preaînțeleptul [*Iov* 12, 11]! Să cântăm psalmi și Duhului, Care cercetează toate, chiar și adâncurile de negrăit ale lui Dumnezeu [*1 Co* 2, 10], văzând acum în Lumina Tatălui, Care e Duhul Cel ce luminează toate, Lumina cea neapropiată [cf. *1 Tim* 6, 16], pe Fiul lui Dumnezeu!

Minunea îndumnezeirii firii omenești

Astăzi s-au văzut cele de nevăzut pentru ochii omenești: un trup pământesc reflectând o strălucire dumnezeiască, un trup muritor izvorând slava dumnezeirii! Căci „Cuvântul S-a făcut trup" [*In* 1, 14], iar trupul s-a făcut Cuvânt, măcar că nici unul, nici alta n-a ieșit din firea proprie.

O, minune, care întrece orice minte! Slava n-a venit trupului din afară, ci dinăuntru, de la dumnezeirea supradumnezeiască a Cuvântului lui Dumnezeu unită cu el după subzistență/ipostasă într-un chip de negrăit. Cum cele cu neputință de amestecat se amestecă și rămân necontopite? Cum cele cu neputință de conciliat coincid într-una și nu ies din rațiunile proprii ale firilor lor? E efectul acțiunii unirii potrivit subzistenței/ipostasei: face una cele unite și

produce la sfârşit o subzistenţă/ipostasă unică într-o diferenţă fără diviziune şi o unire fără contopire, unitatea subzistenţei/ipostasei fiind păzită şi doimea naturilor fiind păstrată atât prin întruparea fără transformare a Cuvântului, cât şi prin îndumnezeirea fără schimbare mai presus de minte a trupului muritor. Şi aşa cele ale omului devin ale lui Dumnezeu, iar cele ale lui Dumnezeu devin ale omului prin modul comunicării şi întrepătrunderii [perihorezei] reciproce fără contopire şi a unei uniri extreme potrivit subzistenţei/ipostasei, căci Unul e Cel ce este în chip veşnic aceea [Dumnezeu] şi devine mai apoi aceasta [om].

Mărturia Tatălui şi a Duhului...

3. Astăzi cele cu neputinţă de auzit se aud de urechi de om; căci omul văzut e mărturisit Fiu al lui Dumnezeu ca Unu-Născut Iubit şi de-o-fiinţă. Nemincinoasă e mărturia, adevărată e proclamarea, căci această proclamare o strigă Însuşi Tatăl Care L-a născut!

Să stea de faţă David lovindu-şi corzile lirei de Dumnezeu grăitoare a Duhului şi să cânte acum mai limpede şi mai explicit cuvântul pe care l-a spus în vechime când a văzut de departe cu ochi înainte văzători şi curaţi venirea viitoare la noi în trup a lui Dumnezeu Cuvântul: „Taborul şi Hermonul în numele Tău se vor veseli" [*Ps* 88, 13].

... la Botez — veselia Hermonului

Hermonul s-a veselit primul auzind numele filialităţii mărturisit limpede lui Hristos de către Tatăl, atunci când Înainte-mergătorul a ieşit să boteze ca un mijlocitor între Vechiul şi Noul Legământ — el [Ioan], odorul ascuns în pustie şi care strălucea lumii care zăcea în întuneric, trimis să arate în public Lumina neapropiată şi ascunsă pentru cei cu vederea slabă —, când în mijlocul Iordanului a stat Însăşi Apa iertării care curăţă lumea, nu este ea curăţită, când prin glasul Tatălui care a tunat din cer Cel botezat a

fost mărturisit Fiu iubit, iar Cel mărturisit a fost arătat cu degetul de Duhul printr-un porumbel.

... la Schimbarea la Față — veselia Taborului

Iar acum se veselește și se bucură Taborul, muntele dumnezeiesc și sfânt, cel înalt, care se veselește acum în chip vrednic de slava și strălucirea [lui Dumnezeu] nu mai puțin decât de propria lui înălțare în văzduh, fiindcă prin har rivalizează cu cerul. Căci pe Cel de Care acolo îngerii nu pot să-și reazeme privirea, cei mai de seamă dintre apostoli Îl văd aici strălucind în slava Împărăției Sale. Pe el [pe Tabor] se încredințează învierea morților, iar Hristos se arată Domn și al morților și al viilor, El care pe Moise l-a făcut să vină din morți, iar pe Ilie l-a adus martor viu, pe el pe care l-a condus de la pământ la cer pe o cale de eter ca vizitiu al unui car care sufla foc. Pe el [pe Tabor] cei mai de seamă dintre profeți profetizează și acum, vestind ieșirea [din viață a] Stăpânului pe cruce. De aceea [Taborul] saltă și se bucură și imită săriturile mieilor [cf. *Ps* 113, 6] când aude din nor, din Duhul, aceeași mărturisire a filialității, pe Hristos Dătătorul de viață mărturisit de Tatăl. Căci iată numele mai presus de orice nume [*Flp* 2, 10], în care se veselesc Taborul și Hermonul: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit!" [*Mt* 17, 5]. Aceasta e veselia întregii creații, aceasta e o cinste și un motiv de laudă de nedesființat pentru oameni. Fiindcă acela care primește mărturia e un om, chiar dacă nu un simplu om.

O, veselia mai presus de minte ce ne-a fost dăruită! O, fericirea aceasta mai presus de nădejde! O, darurile lui Dumnezeu care biruie dorința! O, harisme nu mai prejos decât măsurile cererii! O, Dătător lipsit de invidie și cu o măreție suprafirească! O, dar demn nu de cel care-l primește, ci mai mult de Cel care-l dă! O, schimburi străine! O, Cel ce dă putere și primește neputința! O, Cel care îl arată pe om fără de început prin aceea că Cel fără de înce-

put începe fiind creat cu trupul! Căci dacă omul se îndumnezeieşte prin aceea că Dumnezeu se înomeneşte şi Unul şi Acelaşi Se arată Dumnezeu şi om, de aici urmează că Acelaşi e om, dar este fără de început prin dumnezeirea Lui şi e Dumnezeu, dar începe prin umanitatea Sa.

Sinaiul şi Taborul

4. În vechime, aşadar, fum, întuneric, vijelie şi un foc înfricoşător învăluiau pe muntele Sinai acea pogorâre extremă vestindu-l ca pe unul de neapropiat pe Dătătorul Legii, arătând în chip umbratic spatele Lui [*Iş* 33, 33] şi făcându-L cunoscut public pe Artist din creaţiile Lui.

Acum însă [pe Tabor] toate sunt pline de lumină şi strălucire, căci Însuşi Dătătorul Legii, Artistul şi Domnul universului a venit din sânurile Tatălui nu mutându-se din rezidenţa Lui, din şederea în sânurile Tatălui, ci pogorându-Se la robii Lui luând formă de rob şi făcându-Se om prin natură şi prin figură [cf. *Flp* 2, 6–7], ca Dumnezeu Cel necuprins să fie cuprins de oameni, arătând prin Sine Însuşi şi în Sine Însuşi strălucirea firii dumnezeieşti.

Creaţia, căderea şi restaurarea omului în comuniunea cu Dumnezeu pe Tabor

Căci într-o unire cu harul Său l-a aşezat Dumnezeu în vechime pe om, atunci când peste omul nou-plămădit din ţărână a suflat duh de viaţă [*Fc* 2, 7], i-a împărtăşit ceea ce e mai bun, l-a cinstit cu chipul/icoana şi asemănarea [*Fc* 1, 26], Sa şi l-a făcut cetăţean al Edenului şi tovarăş al îngerilor. Dar pentru că prin noroiul patimilor am întunecat şi topit asemănarea chipului dumnezeiesc, Cel plin de compasiune a intrat cu noi într-o a doua comuniune, mai sigură şi mai paradoxală. Fiindcă rămânând în înălţimea dumnezeirii proprii Se împărtăşeşte El Însuşi de ce e mai rău îndumnezeind în sine umanul, amestecă Arhetipul cu chipul şi-şi arată astăzi în el frumuseţea proprie. Şi faţa Lui

strălucește ca soarele — căci se identifică potrivit ipostasei cu o lumină imaterială și prin aceasta devine un soare al dreptății [cf. *Mal* 3, 20] —, iar hainele Lui se fac albe ca zăpada, pentru că ele sunt slăvite prin îmbrăcare, nu prin unire, prin relație, nu prin unirea potrivit ipostasei. Și L-a umbrit un nor de lumină care zugrăvea strălucirea Duhului, fiindcă, așa cum spunea dumnezeiescul Apostol, marea poartă chipul apei, iar norul pe cel al Duhului [cf. *1 Co* 10, 1–2]. Toate sunt luminoase și suprastrălucitoare pentru cei în stare să primească lumina și care nu și-au întinat sufletul cu murdăria conștiinței.

Să urcăm și noi pe Taborul virtuților...

5. Veniți, așadar, să imităm și noi cu zel ascultarea apostolilor și să urmăm cu înflăcărare pe Hristos Care ne cheamă, să scuturăm gloata patimilor, să-L mărturisim fără să ne rușinăm Fiu al Dumnezeului Celui Viu și, făcându-ne vrednici de făgăduință, să urcăm pe muntele virtuților, care este iubirea, și să ne facem văzători ai slavei și auzitori ai celor negrăite! Căci cu adevărat fericiți, cum spunea Domnul, sunt ochii celor ce văd pentru că văd și urechile pentru că aud cele ce mulți profeți și împărați au dorit să vadă și să audă și n-au dobândit dorința lor [*Mt* 13, 16–17].

... la ospățul exegezei cuvintelor pericopei evanghelice

Veniți deci să desfășurăm după putință zicerile dumnezeiești[lor cuvinte [oracole] și să întindem o masă bunilor noștri convivi a căror poftă întreagă tinde spre cele dumnezeiești! Să întindem o masă potrivită poftei lor, o masă de cuvinte [oracole] dumnezeiești condimentată cu harul Duhului, nu împodobită cu înțelepciunea cuvintelor elinilor [păgânilor], pentru că nici nu suntem foarte inițiați în cunoașterea lor, ci rezemată de harul Celui ce dă celor gângavi limbă limpede pentru a vorbi.

Sinodul apostolic din Cezareea

6. Venind Stăpânul împreună cu robii Lui în Cezareea lui Filip — Paneas vestită între oraşe, care a primit de la Filip [Irod] numele Cezarului, dar care în dumnezeiasca Scriptură e numită Dan, căci aceasta spune: „Şi a numărat David poporul de la Dan şi până la Bersabe" [*2 Rg* 24, 1–9] —, a uscat curgerea sângelui femeii care suferea de scurgere de sânge [*Mt* 9, 20–22], tot aici a înviat-o pe fiica mai-marelui sinagogii [*Mt* 9, 23–25] şi tot aici a adunat întâiul sinod al învăţăceilor Lui, şi improvizându-şi scaunul pe o piatră, Piatra Vieţii i-a întrebat pe ucenicii Lui zicând: „Cine spun oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?" [*Mt* 16, 13].

Cel ce ştie toate i-a întrebat nu neştiind neştiinţa oamenilor, ci vrând să destrame prin lumina cunoaşterii această neştiinţă pusă ca un întuneric peste ochii minţii lor. Şi ei au răspuns că unii Îl proclamau Ioan Botezătorul, alţii Ilie, alţii Ieremia sau unul din profeţi [*Mt* 16, 14]. Căci întrucât vedeau noianul atât de mare al minunilor Lui, Îl bănuiau a fi unul din profeţii din vechime sculat din morţi şi învrednicit de un asemenea har. „Căci, zice [Scriptura], tetrarhul Irod a auzit faima lui Iisus şi a zis slujitorilor Lui: «Acesta e Ioan Botezătorul. El s-a sculat din morţi. De aceea se lucrează în el aceste puteri!»" [*Mt* 14, 1–2].

Mărturisirea lui Petru insuflată de Dumnezeu

Încercând să destrame această bănuială şi să dăruiască neştiutorilor mărturisirea adevărată ca pe un dar, darul cel mai înalt dintre toate, ce face Cel pentru Care prin mâna Sa toate sunt cu putinţă? Pune ca un om întrebarea, iar ca Dumnezeu înţelepţeşte în ascuns pe cel dintâi chemat şi care L-a urmat întâiul şi pe care în preştiinţa Sa îl predestinase vrednic întâi-stătător [*proedros*] al Bisericii. Îl insuflă ca Dumnezeu şi vorbeşte prin el. Care e însă întrebarea? „Dar voi cine spuneţi că sunt Eu?" Iar Petru arzând de un zel înfocat şi purtându-L pe Dumnezeu prin Duhul Sfânt

a zis: „Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului Celui Viu!" [*Mt* 16, 15–16].

O, fericită gură! O, atotfericite buze! O, suflet teolog! O, minte purtătoare de Dumnezeu și demnă de inițierea dumnezeiască! O, unelte prin care a grăit Tatăl! Fericit ești cu adevărat, Simone, fiul lui Iona — a zis Cel nemincinos —, căci nu sânge, nu trup, nu o gândire omenească, ci Tatăl Cel ceresc ți-a descoperit această dumnezeiască și negrăită teologie [cf. *Mt* 16, 17]! Pentru că nimeni nu-L cunoaște pe Fiul decât singur Cel cunoscut de El, Tatăl care L-a născut [cf. *Mt* 11, 27], și Duhul Sfânt care cunoaște adâncurile lui Dumnezeu [cf. *1 Co* 2, 10].

Biserica pe piatra credinței lui Petru

Aceasta e credința neclintită și de nezdruncinat pe care se reazemă ca pe o piatră/stâncă Biserica, al cărei eponim [Piatră] te-ai făcut cu vrednicie[, Petre]! Porțile iadului, gurile ereticilor, uneltele demonilor o vor ataca, dar nu vor putea nimic împotriva ei [*Mt* 16, 18]; se vor înarma, dar nu o vor jefui. Loviturile lor au fost și vor fi pietre aruncate de copii. Limbile lor vor slăbi și se vor întoarce asupra lor; căci cel ce se opune adevărului își face rău lui însuși. Pe aceasta [Biserica] El a câștigat-o cu sângele Lui și ți-o înmânează ca unui slujitor foarte credincios. Păzește-o prin rugăciunile tale nezdruncinată și neînviforată, căci sigură e convingerea că nu va fi schimbată, zdruncinată sau jefuită vreodată. A spus-o Hristos, prin Care s-a întărit cerul, iar pământul s-a întemeiat și rămâne nezguduit, căci zice Duhul Sfânt: „Prin cuvântul Domnului s-au întărit cerurile" [*Ps* 32, 6].

Cerem însă ca furtuna [de acum] să se îmblânzească, tulburarea să se domolească și să ni se dea drept premiu o pace senină și neînviforată. Acest lucru cere-l[, Petre,] de la Hristos, Mirele ei fără prihană, Care te-a instituit [hirotonit] deținător al cheilor Împărăției dăruindu-ți puterea de

a lega și dezlega [*Mt* 16, 19], și pe Care L-ai proclamat în chip nemincinos cu gură grăitoare de Dumnezeu Fiu al Dumnezeului Celui Viu!

O, lucruri dumnezeiești și de nespus! El Însuși S-a declarat pe Sine Însuși Fiu al Omului, iar Petru, sau mai bine zis Cel ce a grăit prin el, L-a proclamat Fiu al lui Dumnezeu! Căci este cu adevărat Dumnezeu și om; n-a fost fiu al lui Petru, Pavel sau Iosif, nici al vreunui alt tată, ci al Omului, fiindcă n-a avut tată pe pământ Cel ce n-a avut mamă în cer.

Adeverirea cu fapta a cuvântului

7. Vrând așadar Înțelepciunea și Puterea atoatelucrătoare a lui Dumnezeu, în care sunt ascunse toate comorile cunoașterii [cf. *Col* 2, 3], să încredințeze acest cuvânt și știind ce urma să facă, a zis: „Sunt unii din cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea pe Fiul Omului venind în Împărăția Lui" [*Mt* 16, 28]. Dacă ar fi spus ca despre unul singur: „E cineva din cei ce stau aici...", am fi bănuit că vrea să spună același lucru cu: „Dacă vreau ca acesta să rămână până ce voi veni, ce-ți pasă?" [*In* 21, 22], cuvânt spus despre Ioan Teologul cum că rămâne fără să guste moartea până la a doua venire a lui Hristos; căci așa l-au luat unii din cei foarte înțelepți. Dar pentru că acest cuvânt a spus că aceia care-L vor vedea sunt mai mulți, și el a fost urmat și de faptă, el nu va face loc celor ce ar voi să-l înțeleagă în acest sens.

De ce doar unii?

Spune deci: „Sunt unii din cei ce stau aici". De ce „unii" și nu „toți"? Oare nu toți erau ucenici și apostoli? Nu toți L-au urmat în chip asemănător când au fost chemați? Nu toți au dobândit deopotrivă darul vindecărilor? Și atunci cum nu s-au învrednicit toți în chip asemănător de această vedere mai presus de vedere? Oare nu este nepărtinitor

Stăpânul? Toți sunt ucenici, dar nu toți sunt orbi de boala iubirii de arginți. Toți sunt ucenici, dar nu toți s-au lipsit de agerimea privirii prin urdorile invidiei răutăcioase. Toți sunt ucenici, dar nu toți sunt trădători. Toți sunt apostoli, dar nu toți sunt prinși de lațul disperării îndreptând răul cu rău. Toți sunt iubitori de Hristos, dar unul e iubitor de arginți: acesta e Iuda Iscarioteanul, singurul care nu era vrednic de vederea dumnezeirii; căci zice [Scriptura]: „Stârpit să fie impiosul, ca să nu vadă slava Domnului" [*Is* 26, 10]. El singur, depărtându-se deci de ceilalți ca un invidios și pizmaș, s-a aprins cu o nebunie și mai mare.

De ce doar trei?

Trebuia însă negreșit să se facă văzători ai slavei cei care aveau să fie mai apoi văzători ai pătimirilor Lui. De aceea, îi ia cu Sine martori ai slavei și dumnezeirii Lui pe corifeii apostolilor sugerând prin numărul lor de trei venerata taină a Treimii, și pentru că „orice cuvânt va trebui stabilit pe baza a doi sau trei martori" [*Dt* 19, 15]. Astfel pe trădător îl cruță de acuzele trădării, iar apostolilor le descoperă dumnezeirea Sa. Căci văzându-l lângă el pe Andrei, trădătorul n-a putut spune că la vânzarea Domnului l-a condus faptul că n-a dobândit vederea. De aceea Andrei și tot restul corului apostolilor au rămas jos, departe prin loc cu trupul, dar uniți prin legătura iubirii, petrecând jos cu trupul, dar cu dorul și mișcările sufletului urmându-L pe Învățătorul.

După șase sau opt zile?

8. „Iar după șase zile", binevestesc dumnezeiești Matei [17, 1] și Marcu [9, 2], iar preaînțeleptul Luca [9, 28] zice: „Iar după ce au trecut opt zile de la cuvintele acestea." În chip nimerit și adevărat sunt proclamate de crainicii adevărului atât „opt", cât și „șase" zile. Fiindcă între cele spuse nu este un dezacord, ci mai degrabă un acord proferat de

Însuşi Duhul; pentru că nu ei sunt cei ce grăiesc, ci Duhul lui Dumnezeu Cel care grăieşte în ei; „căci atunci când va veni Mângâietorul, zice [Domnul], Acela vă va învăţa şi vă va aduce aminte toate" [*In* 14, 26]. Aşadar, cei care au spus „după şase zile" au numărat zilele din mijloc eliminându-le pe cele de la extremităţi, pe prima şi pe ultima; iar cel care a numărat „opt zile" le-a numărat atât pe acelea, cât şi pe acestea; fiindcă oamenii obişnuiesc să numere şi în felul acesta, şi în acela.

Sensul numărului „şase"

Numărul „şase" se ia drept primul număr desăvârşit, căci el e alcătuit din părţile lui: trei e jumătatea lui, doi e treimea lui, iar unu, şesimea lui, care adunate toate îl fac desăvârşit. De aceea cei pricepuţi în acestea au numit „desăvârşit" numărul şase. Tot în şase zile Dumnezeu a lucrat prin cuvânt sistemul tuturor celor văzute. Şi e drept să fie desăvârşiţi şi cei ce văd slava dumnezeiască, singura dincolo de toate, supradesăvârşită şi preadesăvârşită; căci zice: „Fiţi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este!" [*Mt* 5, 48].

Sensul numărului „opt"

Iar numărul „opt" poartă figura veacului viitor. Fiindcă viaţa prezentă se cuprinde în şapte veacuri, iar cea viitoare e proclamată prin al optulea, cum spunea marele teolog Grigorie[2] explicând zicerea lui Solomon [*Ecc* 11, 2] care spune să se dea o parte [o bucată de pâine] la şapte, adică vieţii de faţă, ba chiar la opt, adică celei viitoare. Trebuia deci ca în ziua a opta să fie descoperite celor desăvârşiţi cele ale zilei a opta. Căci aşa cum a spus şi cu adevărat dumnezeiescul şi de Dumnezeu grăitorul Dionisie, „Stăpânul se va arăta slujitorilor Lui desăvârşiţi în modul în care

[2] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea 14 la Duminica Nouă* 5; PG 36, 612C–613A.

a fost văzut de apostoli pe muntele Tabor"[3]. Poți înțelege acum enumerarea zilelor.

De ce Petru, Iacob și Ioan?

9. De ce însă i-a luat pe Petru, pe Iacob și pe Ioan? Pe Petru l-a luat vrând să arate că mărturia pe care acesta a dat-o a fost dată în realitate de Tatăl, încredințând astfel afirmația Sa că Tatăl Ceresc i-a descoperit aceasta și că pentru aceasta a primit ca întâi-stătător [*proedros*] cârma întregi Biserici. Pe Iacob, ca pe cel ce va muri pentru Hristos înaintea tuturor ucenicilor bând paharul Lui și botezându-se cu botezul Lui [*Mc* 10, 38; *FA* 12, 2]. Iar pe Ioan, ca pe instrumentul feciorelnic și preacurat al teologiei, pentru ca văzând slava atemporală a Fiului să tune: „Întru început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul" [*In* 1, 1], drept pentru care a și fost proclamat mai înainte Fiu al tunetului [*Mc* 3, 17].

Într-un munte înalt

10. Dar de ce îi duce pe ucenici într-„un munte înalt"? Dumnezeiasca Scriptură numește în chip figurat „munți" virtuțile. Iar vârful și citadela tuturor virtuților e iubirea, fiindcă în ea este definiția desăvârșirii. Căci „de ar grăi cineva în limbile oamenilor și ale îngerilor, chiar dacă ar avea credință încât să mute din loc munți și ar avea toată cunoașterea și ar ști toate tainele și și-ar da trupul să fie ars, dar nu are iubire, se face o aramă sau un chimval răsunător, care scoate sunete nearticulate, și nu va fi socotit nimic" [cf. *1 Co* 13, 1–3].

Așadar cele cu neputință de contemplat trebuie contemplate lăsând țărânei cele ale țărânei și depășind trupul umilinței [*Flp* 3, 21] și înălțându-ne spre postul de observație al iubirii. Căci cine a ajuns în vârful iubirii înțelege pe Cel nevăzut ieșind într-un anume mod din sine însuși și, zbu-

[3] DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile divine* I, 4; PG 3, 592BC.

rând peste întunecimea norului trupesc care se face obstacol şi ajungând în eterul sufletului, priveşte ţintă mai limpede la Soarele dreptăţii, deşi nu se poate sătura cu totul de această contemplare.

Ca să se roage

„Deoparte" [*Mc* 9, 2] „să se roage" [*Lc* 9, 28], căci mama rugăciunii e liniştirea [isihia], iar rugăciunea e arătarea slavei dumnezeieşti. Pentru că atunci când ne închidem porţile simţurilor şi suntem cu noi înşine şi cu Dumnezeu şi, eliberaţi de rotirea din afară a lumii, ajungem înăuntrul nostru înşine, atunci vom vedea limpede în noi înşine Împărăţia lui Dumnezeu; căci „Împărăţia cerurilor", care este o împărăţie „a lui Dumnezeu", „e înăuntrul vostru", a spus Iisus Dumnezeu [*Lc* 17, 21].

Rugăciunea robilor şi rugăciunea Domnului

Într-un fel se roagă însă robii şi într-alt fel stăpânul. Robii se apropie de stăpânul lor cu frică şi cu dor printr-o cerere, iar rugăciunea se face minţii pricină a migrării şi unirii ei cu Dumnezeu, hrănind-o şi învigorând-o prin ea însăşi.

Cum se va ruga însă mintea sfântă unită după ipostasă cu Dumnezeu Cuvântul? Cum va sta rugându-Se Stăpânul? Evident ca Unul care şi-a făcut propriu rolul [*prosopon*] nostru călăuzindu-ne şi conducându-ne ca un pedagog spre urcuşul la Dumnezeu prin rugăciune; învăţându-ne că rugăciunea se face pricină a slavei dumnezeieşti; arătând astfel că El nu e contrar lui Dumnezeu [*antitheos*], ci cinsteşte pe Născătorul Său ca pe o Obârşie şi Cauză a Lui; îngăduind trupului Său să umble prin firea lui, pentru ca încordată şi educată prin ea [prin rugăciune], acesta [trupul] să ajungă la iniţierea şi deprinderea celor mai bune; dar şi înşelându-l pe tiranul [diavol] care-L observa cu grijă să vadă dacă e Dumnezeu, fiindcă acest lucru îl proclama

puterea minunilor. De aceea amestecă peste tot cele omenești cu cele dumnezeiești, ca ascunzând acul undiței într-o bucată de mâncare; ca astfel cel ce l-a înșelat pe om cu nădejdea dumnezeirii să fie înșelat la rândul lui prin momeala trupului. Căci văzându-l fulgerând cu rugăciunea, să-și aducă aminte de fața slăvită a lui Moise [*Iș* 34, 29]. Dar Moise a fost slăvit de slava care venea din afară, iar Domnul Iisus nu și-a avut frumusețea slavei din afară, ci din strălucirea naturală a slavei Sale dumnezeiești.

11. Care anume însă a fost invocarea/chemarea Lui să te învețe profetul David care grăiește limpede așa: „El Mă va chema: Tatăl Meu ești Tu, Dumnezeul Meu și sprijinitorul mântuirii Mele!" [*Ps* 88, 28]. „Tată" al Celui care ca Dumnezeu și Fiu a strălucit înainte de veci din ființa Născătorului Său; „Dumnezeu și sprijinitor al mântuirii" al Celui ce S-a întrupat și înomenit și a înnoit în El Însuși firea noastră urcând-o la frumusețea originară a chipului și jucând în El Însuși rolul [*prosopon*] întregii umanități. De aceea a și adăugat: „Și Eu îl voi pune Întâi-Născut" [*Ps* 88, 29]; căci „Întâi-Născut între mulți frați" [*Rm* 8, 29] a fost Cel ce s-a împărtășit de trup și de sânge asemenea nouă [*Evr* 2, 14], Care ca Dumnezeu Cuvânt era pururea Fiu, nu a devenit abia ulterior, dar ca om se spune că a devenit astfel ulterior, pentru ca să rămână neschimbată în El proprietatea filialității. Căci făcându-Se trup El Însuși, iar din pricina unirii potrivit subzistenței/ipostasei trupul devenind din prima clipă a existenței sale al Fiului lui Dumnezeu, se spune că a devenit aceasta El Însuși, fiind aceasta [Fiu] în mod divin, dar devenind aceasta ca om.

S-a schimbat la față

12. Luându-și așadar cu Sine în muntele Tabor pe cei ce se distingeau prin înălțimea virtuților, „S-a schimbat la față înaintea lor". S-a schimbat la față înaintea ucenicilor Cel ce este pururea slăvit în acest fel și strălucește cu fulgerarea dumnezeirii. Căci, născut fiind din Tatăl fără de început,

are fără de început raza naturală a dumnezeirii, neprimindu-şi abia ulterior existenţa, nici slava. Pentru că din Tatăl îşi are strălucirea slavei fără început şi atemporal, iar întrupându-Se este Acelaşi, rămânând în aceeaşi strălucire dumnezeiască. Trupul e slăvit deodată cu aducerea lui din nefiinţă la existenţă, şi slava dumnezeirii devine slava trupului, fiindcă Unul Hristos e şi aceasta şi aceea, de-o-fiinţă cu Tatăl şi de-o-fire şi de-o-seminţie cu noi.

Chiar dacă însă trupul Său sfânt n-a subzistat nepărtaş al slavei dumnezeieşti, ci din pricina unirii extreme potrivit ipostasei era îmbogăţit în chip desăvârşit cu slava dumnezeirii nevăzute, astfel încât una şi aceeaşi e slava Cuvântului şi a trupului, totuşi slava nearătată care exista în trupul văzut era nevăzută pentru cei ţinuţi de lanţurile trupului şi care nu cuprind cele cu neputinţă de văzut chiar şi pentru îngeri. Se schimbă aşadar la faţă nu primind ceea ce nu era, nici transformându-se în ceea ce nu era, ci arătând ucenicilor Săi ceea ce era, deschizându-le ochii şi făcându-i din orbi văzători. Aceasta înseamnă: „şi S-a schimbat la faţă înaintea lor", căci rămânând El Însuşi în identitatea Sa, a fost văzut acum de ucenici arătându-Se altceva decât Se arătase mai înainte.

Faţa Lui a strălucit ca soarele

13. „Şi faţa Lui a strălucit ca soarele", faţa Celui care în marea Lui putere poartă soarele ca pe o făclie, a Celui care înainte de soare a creat lumina, după care a meşterit soarele ca un luminător receptacul al luminii [*Fc* 1, 3. 16]. Fiindcă El Însuşi e Lumina cea adevărată născută veşnic din Lumina adevărată şi imaterială, Cuvântul enipostatic al Tatălui, Răsfrângerea slavei Lui, Întipărirea naturală a ipostasei lui Dumnezeu şi Tatăl [cf. *Evr* 1, 3]. Faţa Acestuia a strălucit ca un soare.

— Ce spui, o, evanghelistule? De ce compari cele în realitate incomparabile? De ce pui laolaltă şi apropii cele ce în realitate sunt de nepus laolaltă? A strălucit oare Stă-

pânul ca slujitorul? Lumina insuportabilă și neapropiată a fulgerat ca acest soare văzut de toți?

— Dar nu pun laolaltă, nici nu compar, ar spune el, Răsfrângerea singură Una-Născută și neasemănabilă cu nimic a slavei dumnezeiești; grăind însă celor legați cu lanțurile trupului, iau drept exemplu corpul cel mai frumos și strălucitor din câte există, nu și cel mai asemănător — căci e cu neputință ca necreatul să fie reprezentat iconic în chip neștirbit în creație —, ci așa cum soarele e unul, dar are două substanțe: cea a luminii făcute mai întâi și cea a corpului său introdus ulterior în creație, dar lumina e unită indivizibil cu întreg corpul, dar în timp ce corpul rămâne în el însuși, lumina se întinde la toate marginile pământului, tot așa și Hristos, Care e Lumină din Lumină, fără de început și neapropiată, când intră într-un corp creat și supus timpului e un singur Soare al dreptății, Un singur Hristos cunoscut în chip nedivizat în două firi.

Prin urmare, trupul sfânt este circumscris — căci stând pe Tabor n-a ajuns în afara muntelui —, dar dumnezeirea e de necuprins, fiind în toate și dincolo de toate. Și trupul strălucește ca soarele, căci strălucirea luminii e a trupului. Pentru că toate ale Unuia Dumnezeu Cuvântul întrupat s-au făcut comune, atât cele ale trupului, cât și cele ale dumnezeirii necircumscrise, dar una e realitatea plecând de la care sunt recunoscute gloriile comune ale slavei și alta cea plecând de la care sunt recunoscute pătimirile comune. Divinul însă biruie și comunică trupului strălucirea și slava lui, rămânând nepărtaș pătimirii chiar și în pătimiri. Așa „a strălucit fața Lui ca soarele", nu pentru că El n-a fost mai strălucitor decât soarele, ci pe cât au putut-o vedea cei ce priveau. Căci dacă le-ar fi arătat toată strălucirea slavei, cum n-ar fi fost arși? „Fața Lui a strălucit ca soarele" întrucât ceea ce este soarele în realitățile sensibile, aceasta e Dumnezeu în cele inteligibile.

„Și hainele Lui s-au făcut albe ca lumina." Așa cum una e soarele — căci e izvorul luminii, neputând fi văzut lim-

pede — şi alta lumina care vine din el spre pământ — căci aceasta se vede şi priveşte prin lucrarea înţelepciunii şi iubirii de oameni a lui Dumnezeu, ca să nu fim cu desăvârşire nepărtaşi de cele bune —, tot aşa faţa Lui străluceşte mai limpede, ca soarele, iar hainele se fac albe ca lumina scânteind prin împărtăşirea luminii dumnezeieşti.

Întrecerea apostolilor cu profeţii

14. Acestea fiind săvârşite astfel, pentru ca să se arate Un Singur Domn al Vechiului şi Noului Legământ şi să astupe gurile ereticilor, al căror gâtlej e un mormânt deschis [*Ps* 5, 10] şi ca să fie crezută învierea morţilor, iar Stăpânul mărturisit [de Tatăl] să fie crezut Domn al viilor şi al morţilor, de aceea Moise şi Ilie stau în slavă ca nişte robi lângă Stăpânul lor şi sunt văzuţi de cei robi împreună cu ei [de apostoli] discutând împreună cu El. Căci trebuia ca aceştia [apostolii] văzând slava şi familiaritatea celor robi împreună cu ei şi slujitori ai lui Dumnezeu să fie uimiţi de pogorârea cu iubire de oameni a Stăpânului şi aşa să se umple de şi mai mult zel şi încordare spre lupte; căci cine cunoaşte roadele ostenelilor ar fi mai uşor îndrăzneţ în lupte. Pentru că dorinţa de câştig ştie să conducă la necruţarea trupului. Căci aşa cum soldaţii, sportivii, agricultorii şi comercianţii primesc cu înflăcărare ostenelile, înfruntă cu îndrăzneală furtunile mării şi nu se îngrijesc de fiare sălbatice şi de piraţi, ca să dobândească câştigul dorit, şi cu cât îi văd desfătându-se de câştiguri pe cei ce s-au ostenit anterior, pe atât de mai mult sunt îmboldiţi spre răbdarea ostenelilor, tot aşa şi scutierii, sportivii, agricultorii şi comercianţii duhovniceşti, care nu doresc câştiguri pământeşti, nici nu poftesc bunuri nădăjduite, sunt trimişi cu şi mai mare înflăcărare spre lupte, nu ieşind în linie de bătălie împotriva unor oameni, nici lovind aerul, nici punând sub jug boii de la plug şi tăind cu ei brazdele pământului, nici luptându-se cu valurile agitate ale mării, ci luptând împotriva stăpânirilor întunericului şi lovindu-le prin aceea

că sunt loviți de ele și strângând bogăție prin aceea că sunt dezgoliți și punând înaintea valurilor înviforate ale lumii și ale duhurilor răutății care le pun în mișcare cârma crucii, le alungă prin puterea Duhului ca pe niște fiare mugitoare și răpitoare, semănând în inimile oamenilor ca în niște brazde cuvântul cinstirii lui Dumnezeu și secerând Stăpânului spic cu mult rod. Dar să ne reîntoarcem la tema noastră.

Cuvântul lui Moise și Ilie

15. Atunci Moise a rostit foarte probabil: „Ascultă, Israele" duhovnicesc cele pe care Israelul pământesc nu le-a putut auzi: „Domnul Dumnezeul Tău, Domnul este Unul" [*Dt* 6, 4]. Fiindcă Dumnezeu e făcut cunoscut Unul în Trei Ipostase, căci una e ființa Dumnezeirii Tatălui Care dă mărturie, a Fiului Care primește mărturie și a Duhului Care umbrește. Acesta e Cel mărturisit acum de Tatăl, Viața oamenilor. Pe Acesta Îl vor vedea lipsiții de minte spânzurat pe lemn și nu vor crede Vieții lor. Și atunci le răspunde Ilie: „Acesta e Cel pe Care L-am văzut odinioară cu duhul, netrupesc, ca o briză de vânt subțire [*3 Rg* 19, 12]!"; căci „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" [*In* 1, 18] după ce este prin fire. Și ceea ce s-a văzut, s-a văzut prin Duhul. „Aceasta e schimbarea dreptei Celui Preaînalt" [*Ps* 76, 11]. Acestea sunt „cele pe care ochiul nu le-a văzut, urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit" vreodată [*1 Co* 2, 9]. „Așa vom fi mereu cu Domnul" [*1 Tes* 4, 17] în veacul viitor văzându-L pe Hristos fulgerând cu lumina dumnezeirii Lui.

Bine este să fim aici

16. Dar ce-a făcut Petru când a ajuns spectator al acestei descoperiri dumnezeiești? Ca intrat în transă divină [*hosper enthous*] în Duhul a zis Domnului: „Bine este ca noi să fim aici!" Căci cine va schimba întunericul cu lumina? Vedeți soarele acesta cât e de frumos, cât e de mândru, cât e de

dulce, cât e de dorit, cât fulgeră și strălucește, cât de dulce și îndrăgită e viața de care se leagă toți și fac toate ca să nu o rateze! Cu cât mai mult sunteți de părere că e mai dorită și mai dulce Însăși Lumina din care își primește lumina orice lumină? Cu cât mai îndrăgită și mai dulce e Însăși Viața, din care își primește viața și se comunică orice viață, în Care suntem vii, ne mișcăm și suntem [*FA* 17, 28]? Nu e dulceață, dorință, cuvânt și gând care să semene cu măsura covârșirii ei. Biruie orice comparație și nu se supune unor măsuri. Căci cum ar putea fi măsurat necircumscrisul și necuprinsul de gânduri? Această Lumină are biruința asupra întregii firi. Această Viață e cea care a biruit lumea. Cum nu e bine să nu fim separați de Bine? Petru n-a grăit nelalocul lui.

Dar pentru că toate cele bune vin la vremea lor, căci „este o vreme pentru orice lucru", a spus Solomon [*Ecc* 3, 1], trebuia și ca Binele să nu se limiteze la cei de acolo, ci să se reverse și să meargă la toți, adică la toți credincioșii, pentru ca să fie mai mulți cei ce se vor împărtăși de binefacerea lui. Acest lucru avea să-l ducă însă la capăt crucea, pătimirea și moartea. Nu este deci bine să rămână aici Cel ce va răscumpăra cu sângele Său făptura pentru care S-a și făcut trup. Dacă ați fi rămas pe Tabor, atunci făgăduința care ți-a fost făcută[, Petre,] n-ar fi ajuns la capăt, căci n-ai fi devenit purtătorul cheilor Împărăției, raiul nu s-ar fi deschis tâlharului, tirania trufașă a morții n-ar fi fost surpată, palatele iadului n-ar fi fost date jafului, Adam nu s-ar fi mântuit, Eva nu s-ar fi izbăvit, patriarhii, profeții și drepții n-ar fi fost sloboziți din adâncurile iadului, iar firea nu s-ar fi îmbrăcat în nestricăciune [cf. *1 Co* 15, 53–54].

Dacă Adam n-ar fi căutat îndumnezeirea înainte de vreme, ar fi dobândit dorirea sa. Nu căuta deci înainte de vreme cele bune, Petre! Va veni timpul când ți se va da fără sfârșit această vedere. Stăpânul te-a așezat constructor nu de corturi, ci al Bisericii a toată lumea. Ucenicii tăi, oile tale, pe care ți le-a încredințat bunul Arhipăstor [*In* 21, 16–18],

au transpus în faptă cuvintele tale meşterind un cort lui Hristos, lui Moise şi lui Ilie, slujitorii Săi, [bisericile] în care prăznuim astăzi. Nu cu raţiunea sa a rostit Petru acestea, ci sub insuflarea Duhului care prezicea cele viitoare; „neştiind ce spune", zice preadumnezeiescul Luca [9, 33]. Iar cauza o adaugă Marcu: „căci erau cuprinşi de frică" [9, 6].

Norul luminos

17. Şi pe când zicea Petru acestea, „iată un nor luminos i-a umbrit" şi ucenicii au fost cuprinşi de o frică şi mai mare văzându-L pe Iisus Mântuitorul şi Domnul în nor împreună cu Moise şi Ilie. În vechime văzătorul de Dumnezeu [Moise] a intrat în bezna dumnezeiască [*Iş* 33, 9] sugerând astfel caracterul umbratic al Legii. Că „Legea avea o umbră a celor viitoare, nu însăşi adevărul/realitatea lor" [*Evr* 10, 1], ascultă-l pe Pavel care scrie asta. Atunci Israel nu putea să privească la slava feţei lui Moise, deşi ea s-a desfiinţat, noi însă oglindim cu faţa descoperită slava Domnului, transfiguraţi de la o slavă la o slavă mai mare ca de Duhul Domnului [*2 Co* 3, 7. 18]. De aceea i-a umbrit un nor nu de beznă, ci de lumină. Căci aici se descoperă taina ascunsă de veacuri şi de generaţii şi se arată o slavă perpetuă şi veşnică. De aceea au stat de faţă şi Moise şi Ilie care împlineau rolul Legii şi al Profeţilor. Căci Cel pe Care-L vestesc Legea şi Profeţii se găseşte a fi Iisus Dătătorul de Viaţă. Şi Moise e icoana sfinţilor adormiţi în vechime, iar Ilie cea a adunării celor vii, căci Cel schimbat la faţă e Domnul viilor şi al morţilor. Acum a intrat Moise în pământul făgăduinţei — căci l-a dus în el Iisus Dătătorul moştenirii —, iar cele pe care le-a văzut în vechime în prefigurare [*Dt* 34, 4] strălucesc limpede astăzi; fiindcă acest lucru îl sugerează luminozitatea norului.

Glasul din cer

18. „Şi un glas din nor s-a făcut care zicea: Acesta e Fiul Meu Cel Iubit, întru Care am binevoit. Pe Acesta să-L as-

cultați!" Din norul Duhului a ieșit glasul unui Tată: „Acesta este Fiul Meu Cel Iubit. Acesta care se vede om, Cel ce este și e văzut și Care s-a făcut ieri om, Care petrece smerit împreună cu voi, a Cărui față a strălucit acum, Acesta este Fiul Meu Iubit, Cel mai înainte de veci, Singurul Unul-Născut din Cel Singur, Care a ieșit în chip atemporal și veșnic din Mine, Născătorul Lui, Care e pururea din Mine, în Mine și cu Mine, fără să fi venit mai târziu la existență. E din Mine ca Unul-Născut din ființa și ipostasa Mea ca dintr-o cauză paternă, drept pentru care e și de-o-ființă cu Mine; e în Mine ca Unul-Născut fără separație și fără ieșire; și e cu Mine ca Unul care e o ipostasă desăvârșită în sine, nu un cuvânt proferat în afară și revărsat în aer, de aceea e și iubit. Căci ce fiu iubit este ca Unul-Născut? Întru El am binevoit!" Căci cu bunăvoirea Tatălui S-a întrupat Fiul Său Unul-Născut și Cuvântul Lui, cu bunăvoirea Tatălui s-a lucrat în Fiul Său Unul-Născut mântuirea a toată lumea; bunăvoirea Tatălui a făurit în Fiul Unul-Născut contactul/unirea a toate [*ton apanton synapheian*]. Căci dacă omul e o lume mică, purtând în el însuși legătura [*syndesmon*] întregii ființări văzute și nevăzute, fiind și una, și alta, cu adevărat Stăpânul, Creatorul și Pronietorul a toate a binevoit ca în Fiul Lui Unul-Născut și de-o-ființă să se facă un contact/o unire a divinității cu umanitatea și prin aceasta cu întreaga creație, „ca Dumnezeu să fie toate în toți" [*1 Co* 15, 28].

„«Acesta este Fiul Meu», Răsfrângerea slavei Mele, Întipărirea ipostasei Mele [cf. *Evr* 1, 3], prin Care am făcut îngerii, prin Care s-a întărit cerul și s-a întemeiat pământul, «Care poartă toate cu cuvântul puterii Lui» [*Ps* 32, 6] și cu Duhul gurii Lui, adică cu Duhul Obârșie a vieții și Conducător. «Pe Acesta să-L ascultați!» Căci cine-L primește Mă primește pe Mine, Care L-am trimis nu ca un Stăpân, ci ca un Părinte. Căci e trimis ca om, dar ca Dumnezeu rămâne în Mine și Eu în El. Cine nu-L cinstește pe Fiul Meu Unul-Născut și Iubit, nu-L cinstește pe Tatăl, pe

Mine Care L-am născut. «Pe Acesta să-L ascultați!», căci are cuvintele vieții veșnice [cf. *In* 6, 68]!" Aceasta e concluzia celor săvârșite, aceasta e puterea tainei.

Coborârea și tăcerea

19. După care ce anume urmează? Pe Moise și pe Ilie i-a trimis la locurile lor și [Hristos] e văzut de apostoli singur; și așa coboară de pe munte spunându-le să nu spună nimănui nimic din cele văzute și auzite. Fiindcă aceasta o poruncește Stăpânul. Voi spune și de ce anume? Cred că știindu-i nedesăvârșiți pe ucenici, pentru că ei nu dobândiseră încă împărtășirea Duhului. Ca întristarea să nu umple inimile lor și ca să nu înfurie pe trădătorul [Iuda] spre turbarea invidiei. Haide, așadar, să începem și noi odată cu tema și cuvântul nostru.

Pe Acesta să-L ascultați!

20. Voi însă să vă aduceți pururea aminte de cele spuse purtând în inimă frumusețea acelei vederi lăsând pururea să răsune în voi glasul Tatălui: „Acesta nu este un rob, nici un sol, nici un înger, ci «Fiul Meu Cel Iubit. Pe Acesta să-L ascultați!»"

Să-L ascultăm așadar pe El care spune: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta!" [*Mc* 12, 30], „Să nu ucizi!" [*Mt* 5, 21], dar nici măcar să nu te înfurii pe fratele tău [*Mt* 5, 22]. „Împacă-te cu fratele tău mai întâi și apoi venind adu darul tău!" [*Mt* 5, 24]. „Să nu faci adulter!" [*Mt* 5, 27]. Dar nici să nu iscodești frumusețe străină [*Mt* 5, 28]. „Să nu juri strâmb!" [*Mt* 5, 33]. Dar nici măcar să nu juri, „ci să fie cuvântul vostru da, dar și nu, nu; iar ce e de prisos e născocirea celui rău" [*Mt* 5, 37]. „Să nu furi", ci „dă tot celui ce cere de la tine și să nu întorci spatele celui ce vrea să se împrumute de la tine, iar pe cel ce-ți ia cele ale tale să nu-l oprești!" [*Lc* 6, 30]. „Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați-i pe cei ce vă blestemă, faceți bine

celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă defaimă și prigonesc!" [*Mt* 5, 44]. „Nu judecați ca să nu fiți judecați! Iertați și vi se va ierta!" [*Lc* 6, 37], ca să vă faceți fii ai Tatălui vostru, desăvârșiți și îndurători ca Tatăl vostru Cel ceresc [*Mt* 5, 48; *Lc* 6, 36] „pentru că El face să răsară soarele și peste buni, și peste rău și face să plouă și peste drepți, și peste nedrepți" [*Mt* 5, 45].

Aceste dumnezeiești porunci să le păzim cu toată straja, ca și noi să ne putem desfăta de frumusețea Lui dumnezeiască săturându-ne de gustarea ei preadulce, acum pe cât e cu putință celor apăsați de acest cort pământesc al trupului [cf. *2 Co* 5, 1–4], iar apoi mai limpede și mai curat, când drepții vor străluci ca soarele [*Mt* 13, 43], când, izbăviți de nevoile trupului vor fi cu Domnul [cf. *1 Tes* 4, 17] ca niște îngeri [cf. *Mc* 12, 25] nestricăcioși la marea și strălucita descoperire din ceruri a Însuși Domnului [*2 Tes* 1, 7] și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, împreună cu Care se cuvine slavă Tatălui împreună cu Duhul Sfânt acum și în veacurile nesfârșite ale veacurilor. Amin.

Cuvânt la Sâmbăta Mare al lui Ioan Damaschinul, smerit monah și preot[1]

Curățire pentru apropiere de taină

1. „Cine va grăi lucrurile puternice ale Domnului și va face auzite toate laudele Lui?" [*Ps* 105, 2]. Cine va povesti oceanul întins și nemăsurat al bunătății Lui? Cine va povesti nemărginita Sa iubire pentru robii Săi? Cine va povesti pogorârea Lui mai presus de minte? Cine va povesti îndurarea Sa până în mărunțaie pentru noi și nespusa purtare de grijă venită de aici? Nu este nimeni, nici dacă ar grăi în limbile îngerilor și ale oamenilor [cf. *1 Co* 13, 1], nici dacă ar fi cuprins în el toată înțelegerea omenească. Căci chiar dacă duhul e înflăcărat [cf. *Mt* 26, 41], limba însă este slabă să spună și mintea întunecată la înțelegere.

Fiindcă marea taină a Economiei dumnezeiești și recunoscută ca atare nu e cuprinsă de înțelegere, ci numai de credință, și are nevoie de curăție sufletească alcătuită din frică și dor de Dumnezeu. Căci curățirea sufletului nu se poate dobândi altfel decât prin frică și dragoste de Dumnezeu, și nu poate primi luminare dumnezeiască cine nu și-a curățit mai înainte ochiul sufletului.

Pentru că e cu neputință ca Divinul să fie accesibil pentru cei spurcați și numai cei curați cu inima vor vedea pe

[1] *CPG* 8059. Traducere după ediția BONIFATIUS KOTTER OSB: *Die Schriften des Johannes von Damaskos. V. Opera homiletica et hagiographica* (PTS 29), Berlin–New York, 1988, p. 121–146.

Dumnezeu, spune Hristos, Adevărul [*Mt* 5, 8]. Căci şi la arătarea lui Dumnezeu făcută în vechime lui Moise în rug i s-a poruncit mai întâi să-şi descalţe sandaua şi aşa să se apropie de simbolul arătat [*Iş* 3, 2–5]; iar scoaterea sandalelor arată dezbrăcarea gândurilor moarte şi legate de pământ. Şi iarăşi: când muntele Sinai fumega la darea Legii dumnezeieşti, nu toţi s-au urcat pe el, ci urcuşul celor ce au urcat era măsurat cu măsura curăţiei [*Iş* 20, 18 sq]. Deci, dacă pentru nişte simboluri a fost legiuită spălarea de orice pată, cu cât mai curaţi şi cu chip dumnezeiesc [deiformi] trebuie să se facă cei ce vor să se apropie de înseşi realităţile şi prototipurile lor.

Să ne curăţim, aşadar, pe noi înşine de orice cuget pământesc, de toată tulburarea şi zarva vieţii, ca să primim în chip luminos vibraţiile luminoase ale cuvântului şi să ne hrănim sufletele cu pâinea duhovnicească, hrana îngerilor, şi, ajunşi astfel înăuntrul celor nepătrunse, să cunoaştem dumnezeieştile pătimiri ale Celui Nepătimitor şi mântuitoare a toată lumea.

Taina mare a Economiei divine

2. Acum se descoperă taina cea din veac ascunsă [cf. *Col* 1, 26]; acum ajunge la capăt rezumatul Economiei dumnezeieşti; acum se pune coroana Întrupării lui Dumnezeu Cuvântul; acum se face public abisul iubirii dumnezeieşti. Căci aşa a iubit Dumnezeu Cuvântul lumea [cf. *In* 3, 16], că având bună-plăcerea Tatălui S-a coborât la Întrupare, pentru ca Cel nematerial să îmbrace povara unui trup material; ca primind pătimirile pentru cel ce trebuia să le primească prin natură şi făcându-se pătimire pentru moarte să ne îmbrace pe noi în nepătimire. De aici şi foame, sete, somn, oboseală, întristare, luptă cu sine şi frică, adică dorinţă fiinţială de viaţă, şi tot de aici cruce, pătimire şi moarte venită din firea noastră. Fiindcă primele sunt pătimirile [afectele] ei naturale şi ireproşabile, iar celelalte sunt ale osândei mele, lucruri a căror experienţă El n-a refu-

zat-o, pentru ca, fiind puse în mișcare în El, să ajungă îmblânzite și supuse și pentru noi.

Îndemn de participare la taină

3. Hristos pe cruce! Să ne înălțăm împreună cu El și să ne facem părtași ai pătimirilor Lui, ca să ne facem părtași și ai slavei Lui [cf. *2 Co* 1, 7].

Hristos între morți! Să ne omorâm pentru păcat [*Rm* 6, 11], ca să fim vii pentru dreptate.

Hristos înfășurat în fâșii și giulgiuri curate! Să ne dezlegăm de lanțurile păcatului și să ne îmbrăcăm în strălucirea dumnezeiască.

Hristos în mormânt nou! Să ne curățim de drojdia veche și să ne facem frământătură nouă [*1 Co* 5, 7], ca să ne facem sălaș al lui Hristos.

Hristos în iad! Să ne coborâm la smerenia făcătoare de înălțime, ca să și înviem, să fim înălțați și slăviți împreună cu El, văzând pe Dumnezeu pururea și fiind văzuți de El.

Cei ținuți din veac, eliberați-vă! Cei legați de picioare, ieșiți [*Iș* 49, 9]! Cei din întuneric, dați jos vălul! Cei captivi, eliberați-vă, iar orbi, priviți iarăși [cf. *Is* 61, 1]!

Scoală-te Adame, care dormi, și ridică-te din morți [*Ef* 5, 14], căci s-a arătat Hristos, Învierea!

Recapitularea tainelor credinței

Dar, dacă ți se pare, hai să ne facem începutul cuvântului nostru chiar de la început și de sus, căci așa el va fi mai limpede și mai convingător. Și cereți pentru mine luminarea dumnezeiască a Atotsfântului Duh, fără de care înțelepții devin neînțelegători, iar împreună cu care cei fără carte devin mai înțelepți decât cei foarte înțelepți.

Rezumatul dogmei Sfintei Treimi

4. Cauza a toate e Dumnezeu, dar El nu este din ceva, de aceea este și nenăscut, având un Cuvânt subzistent de

sine [enipostatic] născut din El fără timp și fără curgere, nicicând separat de Tatăl, Dumnezeu desăvârșit, afară de nenaștere întru toate asemenea Celui ce L-a născut, și în ființă și în putere, și în voință și în lucrare, și în împărăție și în domnie; nu necauzat, fiindcă e din Tatăl, nu început de la un timp, căci n-a fost cândva când nu era Fiul, fiindcă Tatăl e Tată al unui Fiu, și nu va fi Tată dacă n-ar fi un Fiu; El își are existența deodată cu Tatăl, născut din El fără vreun interval și rămânând în El fără ieșire, fiind Înțelepciune și Putere de sine subzistentă [enipostatică] a Celui ce L-a născut, Dumnezeu prin fire, de-o-ființă cu Tatăl și făcut cunoscut nu fără un Duh.

Căci din Tatăl purcede și un Duh Sfânt, de aceeași putere, la fel de desăvârșit, Care face și poate aceleași lucruri, coetern, de sine subzistent [enipostatic], ieșit din El nu în mod filial, ci purces — acesta e un alt mod de existență dumnezeiesc și insesizabil —, asemenea în toate cu Tatăl și cu Fiul, bun, conducător, Domn, creator, Dumnezeu prin fire, de-o-ființă cu Tatăl și cu Fiul, coîmpărățind, coslăvit, coînchinat de toată creația.

Acest lucru este venerat în cult de noi: un Tată al unui Fiu, Născător nenăscut, fiindcă nu e din cineva; un Fiul al unui Tată, odraslă născută, ca născut din El; un Duh Sfânt al lui Dumnezeu și Tatăl ca purces din El, și Care se spune și al Fiului ca Unul arătat și împărtășit creației prin El, dar neavându-și existența din El. Un Dumnezeu, pentru că este o unică divinitate, o unică putere, o unică voință, o unică lucrare, neîmpărțit în sălașuri separate de către subzistențele/ipostasele sau proprietățile existenței: căci nenașterea e numai a Tatălui, nașterea fără timp și veșnică din Tatăl e numai a Fiului, iar purcederea fără timp și veșnică e numai a Duhului. O Treime unică, simplă, necompusă, o ființă infinită, o lumină necuprinsă, o putere nemărginită, un ocean de bunătate, un Dumnezeu slăvit în mod neîmpărțit în trei subzistențe/ipostase desăvârșite.

Creația lumii

5. El a făcut din nimic îngeri, cer, pământ și toate cele din ele; foc eteric și abis de ape, aer, vistierie de respirat și vehicul foarte transparent al luminii, un al doilea crug întărit între ape, despărțind apele din înălțimi și cele din adâncuri, pe care l-a numit tot cer, un soare luminos autor al dublei alergări a zilei și a nopții, luminând toate cu raze strălucitoare, o lună care luminează noaptea și atenuează înflăcărarea strălucirii soarelui, stele frumusețile firmamentului, flori felurite și variate, iarbă cu sămânță, pomi roditori, podoabă preafrumoasă pentru pământ, tot felul de specii de vietăți care mișună în ape, balene mari și minunate, tot felul de specii de reptile și zburătoare înaripate care-și au nașterea din ape, dar zboară în aer și petrec sub pământ, și viețuitoare iarăși din pământ, fiare sălbatice și turme de dobitoace — toate în același timp indicii ale marii Sale opere și mâncare pentru omul plămădit după chipul lui Dumnezeu [*Fc* 1, 26].

Creația omului

6. Iar ultimul dintre toate, ca pe un rege[2], l-a făcut cu mâna Sa și l-a cinstit cu chipul Său pe mult trâmbițatul viețuitor [*zoon*], omul, făcându-i trupul din pământ, iar sufletul creându-l prin insuflare dumnezeiască și de viață făcătoare — care e Duhul Sfânt, Cel de viață făcător, creator, desăvârșitor și sfințitor a toate — nu înlănțuindu-l de trup ca pe unul care preexista mai înainte — departe să se ducă flecăreala origenistă greu de auzit și absurdă! —, ci alcătuindu-l din nimic în plămădirea lui compusă.

7. Pe acest om, pe care l-a făcut după chipul Său [*Fc* 1, 28] inteligent și rațional, purtând duh de viață în comuniunea harului Său, l-a pus ocrotitor al unei grădini împrejmuite, pe care a sădit-o spre răsărit în Eden — căci

[2] Cf. GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea* 45, 7; PG 36, 632B.

copiii evreilor numesc Eden desfătarea —, dăruindu-i o viață fericită și atotfericită, liberă de orice grijă și relaxată, din care a scos orice durere, întristare și suspin. Căci petrecând ca un alt înger pe pământ[3], lăuda pe Dumnezeu Care l-a făcut purtând în el gânduri dumnezeiești, fiind adus prin toată creația la Creatorul ei, pentru Care a și fost plămădit. Căci nu va greși cineva dacă spune în mod anagogic că pomul vieții este însuși acest univers deplin și indivizibil purtând numai participarea binelui.

Căderea omului și consecințele ei

8. Dar născocitorul răutății, tatăl minciunii [*In* 8, 44], creatorul invidiei, șarpele, diavolul, n-a suportat să vadă pe om gătit cu belșugul atâtor bunătăți. Îl atacă, așadar, plănuind privarea lui de cele bune. Se preface binevoitor, dar prin amăgire îl lovește sub genunchi pe om și-l doboară cu o cădere mai nenorocită decât toate căderile. Observați cu ce momeală!

9. Care e lucrul mai înalt decât toate? Sau, mai bine, ce este singurul lucrul înalt? Dumnezeu Cel peste toate și Cauză a toate. Ce este așadar mai îndrăgit decât Dumnezeu? Nu este nimic. Amăgindu-l pe om prin această dorință, îl convinge să guste din pomul cunoașterii, furând mai întâi simplitatea feminină — căci răutatea se acoperă în chip natural cu veșmântul binelui și îmbracă cu mantia virtuții cele de rușine ale lui —, îl convinge să guste din pomul a cărui gustare o oprise lui Adam Cel ce știe toate cele de folos, căci zice: „Din orice pom din rai să mănânci, dar din pomul cunoașterii binelui și răului să nu mâncați din el, nici să vă atingeți de el, căci în ziua în care veți mânca din el, cu moarte veți muri" [*Fc* 2, 16]. Și nu vei greși de la cuviință dacă ai vrea să înțelegi un pom sădit spre punerea la încercare și probarea ascultării și neascultării, și plecând de aici numit pom al cunoașterii binelui și

[3] *Ibid.* 45, 7–8; col. 632A–D.

răului, sau care oferă celor ce gustă din el o lucrare cunoscătoare a propriei lor naturi.

10. Dar gustarea din el înainte de desăvârșire e fără folos. Căci gustând a cunoscut că este gol și și-a confecționat un acoperământ, l-a pus în jurul său [*Fc* 3, 6–7] și s-a tulburat de grija trupului său pierzând înțelegerea lui Dumnezeu, iar plecând de aici e dezbrăcat de har și se îmbracă în stricăciune, e întors spre pământ, ajunge izgonit din grădina dumnezeiască și e osândit la sudoare, osteneală și moarte [*Fc* 3, 19. 24], fără ca pomul să nască moartea — căci Dumnezeu n-a făcut moartea [*Sol* 1, 13] —, ci neascultarea trăgând după ea moartea. Primind de aici loc de pășune, păcatul mă aservește pe mine, de trei ori nenorocitul, și lucrează în mine orice fel de răutate și prin sine însuși dă morții o hrană dulce.

Restaurarea prin Întrupare

11. Ce deci? Cel compătimitor prin fire, Cel ce a dat existența[simplă] și ne dăruiește existența bună a trecut oare cu vederea făptura cea mai cinstită și mai îndrăgită tiranizată așa de cumplit? Nicidecum. Ci, vorbind apostolește, „după ce Dumnezeu a grăit părinților în vechime în multe rânduri și în multe feluri prin profeți, în aceste zile de pe urmă ne-a grăit prin Fiul Său Unul-Născut" [*Evr* 1, 1] și de-o-ființă, pe Care L-a trimis în lume ca să-l readucă pe omul rătăcit la vechea fericire. Și — o, multa bunătate! — ce anume se face? Cele de neamestecat se amestecă, cele mai presus de natură primesc subzistență, „cele pe care ochiul nu le-a văzut, urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au urcat" [*1 Co* 2, 9] se văd, se aud, se grăiesc și se cred acum. Ce anume este aceasta? Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu Se face fiu al omului, mijlocitor între Dumnezeu și om, nu respingând faptul de a fi Dumnezeu — căci e de neschimbat —, nici prefăcându-se că devine om — căci e nemincinos și orice viclenie și amăgire e cu totul străină bună-voirii divine —, ci S-a făcut cu adevărat om

prin fire, fără orice schimbare şi contopire, ca să dăruiască cu adevărat firii mântuirea.

12. Prin urmare, este Dumnezeu desăvârşit — „căci în El locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii" [*Col* 2, 9] — şi om desăvârşit, ca să mântuiască omul întreg, întrucât ceea ce este neasumat este şi nevindecat; Unul şi Acelaşi cunoscut în două naturi desăvârşite fără vreo diviziune, identificat cu trupul Său potrivit subzistenţei/ipostasei, dar prin natură de-o-fiinţă cu Tatăl şi cu Duhul ca Dumnezeu, şi cu noi ca unul făcut om, conatural şi congener, purtând în Sine Însuşi toată natura primului Adam, din care şi în care şi care este om: trup muritor şi suflet inteligent şi nemuritor, raţional, suveran, volitiv şi activ — căci viul lipsit de una din toate acestea nu este om —, alcătuindu-şi din sfânta Fecioară un trup însufleţit de un suflet raţional şi inteligent, şi, unindu-Se cu el potrivit subzistenţei/ipostasei şi purtat în pântec, S-a făcut Dumnezeu întrupat, Un singur Fiu şi Hristos şi Domn, iar pe cea care L-a născut a făcut-o Născătoare de Dumnezeu.

Rezumatul dogmei hristologice

13. Căci dacă n-ar fi Unul potrivit ipostasei, atunci cum anume „S-a făcut trup Cuvântul" [*In* 1, 14], prin aceasta Sfântul Duh arătând că nu S-a preschimbat Cuvântul în trup, ci mai degrabă S-a unit cu un trup potrivit subzistenţei/ipostasei? Sau cum spune: „Fiul Unul-Născut, Care este în sânurile Tatălui, ne-a explicat" [*In* 1, 18]? Căci El Însuşi a explicat arătându-Se om, El Care, dacă n-ar fi fost Dumnezeu, cum e crezut că este în sânurile Tatălui? Sau cum spune: „Nimeni nu S-a urcat la cer decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer" [*In* 3, 13]? Căci încă nu urcase trupeşte la cer, unde n-a urcat nici chiar după Înviere, căci spune: „Încă nu M-am urcat la Tatăl" [*In* 20, 17]. Sau cum se spune: „Cel ce S-a coborât e Cel ce a urcat" [*Ef* 4, 10]? Căci cu dumnezeirea a coborât nu ca spaţiu, ci ca o condescendenţă, dar S-a urcat trupeşte, Unul

și Același fiind Dumnezeu și om. Sau cum anume Cel ce vorbește și se arată om spune: „Eu și Tatăl una suntem" [*In* 10, 30] ? Căci nu este ușor ca un simplu om să spună aceste glăsuiri, dacă n-ar fi și Dumnezeu de-o-ființă cu Tatăl.

14. Iar dacă n-ar fi cunoscut în două naturi, atunci cum ar putea fi Același muritor și nemuritor, creat și necreat, văzut și nevăzut, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit? Fiindcă acestea n-ar putea fi proprietățile unei singure naturi; pentru că nu pot fi identice potrivit naturii creatul cu necreatul, nici muritorul cu nemuritorul, nici văzutul cu nevăzutul, nici divinul cu umanul.

15. Cum ar putea fi însă o singură natură compusă Hristosul [Unsul] Tatălui și al Duhului contemplat într-o natură simplă? Cum va fi atunci potrivit aceleiași naturi de-o-ființă cu Tatăl și cu noi, fără să spună atunci cineva că este de-o-ființă cu noi și Tatăl, lucru mai absurd decât orice monstruozitate? Dar atunci cum spune Același: „Cine M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl" [*In* 14, 9] și iarăși: „Căutați să Mă omorâți pe Mine, un om care v-a grăit adevărul" [*In* 8, 40]? Căci cine L-a văzut numai om nu L-a văzut pe Dumnezeu și Tatăl.

16. Iar dacă vom spune că e unică lucrarea Lui, unde vom pune atunci umbletul trupesc, frângerea pâinilor, cuvântul rostit și cele asemănătoare acestora, care nu sunt ale naturii divine, ci ale lucrării omenești? Căci acestea nu s-au făcut în mod aparent, ci în realitatea unei naturi.

17. Iar dacă L-am presupune lipsit de voință naturală și libertate în umanitatea Lui, atunci unde vom pune dorința naturală de mâncare și de celelalte, de somn, de băutură și de cele asemănătoare? Fiindcă acestea, puse în mișcare de legea naturii, mână în mod autoritar sufletul necuvântător spre împlinirea lor, de aceea și impulsul spre acțiune însoțește pofta; căci natura conduce cele necuvântătoare [iraționale], de aceea nu sunt vinovate și nu sunt supuse nici unui fel de pedeapsă. Dar cele cărora le este inerentă rațiunea și care sunt puse în mișcare în mod suveran, acestea

conduc ele natura, având puterea de a urma sau de a reține pofta. Căci voința este o poftă naturală, rațională și suverană. Este aceasta la cei care păzesc starea conformă naturii, fiindcă aceia care din neatenție alunecă spre cea contrară naturii sunt conduși mai degrabă decât conduc, având drept stăpân obișnuința patimilor dobândite.

18. Dar atunci prin ce voință vom spune că a intrat El în casă și a vrut să nu știe nimeni, dar n-a putut rămâne ascuns [*Mc* 7, 24]? Căci voința dumnezeiască este în chip evident peste tot ca una atotputernică, slabă și ineficientă fiind cea omenească. Sau atunci cum anume, refuzând voința proprie, S-a rugat pentru împlinirea voinței Tatălui [*Mt* 26, 39]? Cărei naturi îi este propriu faptul de a se ruga? Celei create. Acesteia îi aparținea și voința refuzată. Astfel este Un Hristos Fiul și Domn în cele două naturi desăvârșite ale Lui și în proprietățile lor naturale în chip nedivizat și necontopit, voind și făptuind cele ale fiecărei naturi cu comuniunea celeilalte potrivit întrepătrunderii [perihorezei] necontopite a naturilor una în cealaltă, Unul din Sfânta Treime, Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se pentru noi și Fiu al omului.

Necesitatea pătimirii

19. Căci întrucât printr-un om a intrat moartea, tot printr-un om trebuia să se dăruiască și Învierea. Întrucât un suflet inteligent a lucrat încălcarea [poruncii] printr-o voință suverană, tot un suflet inteligent trebuia să lucreze printr-o voință naturală și suverană ascultarea de Cel ce a creat-o, iar mântuirea să revină prin cele prin care moartea a surghiunit viața, ca să nu se mai creadă că moartea îl tiranizează pe om.

20. Ce urmează așadar de aici? Cel ce l-a momit pe om cu nădejdea dumnezeirii e momit cu punerea înainte a unui trup, și gustând moartea dintr-un trup nepăcătos, s-a înecat și a vărsat nenorocita toată mâncarea pe care o avea în măruntaiele lui.

Căci Dumnezeu Cuvântul, Cel care ne-a creat, primind mai presus de noi toate cele ale noastre şi fiind încercat de toate pătimirile [afectele] noastre după asemănarea noastră afară de păcat, împlinind Legea şi arătându-Se între oameni Singurul nepăcătos, şi de aceea nevinovat de moarte, iar prin minuni făcând publică puterea fiinţei dumnezeieşti, la sfârşit vine de bunăvoie pentru noi la pătimirea mântuitoare a întregii lumi şi Se dă pe Sine Însuşi pentru noi făcându-Se blestem [*Ga* 3, 13] fără să fie El Însuşi blestem, ci mai degrabă binecuvântare şi sfinţire, ci primind blestemul nostru; căci pentru noi este răstignit, moare şi este îngropat. Dar Scriptura spune: „Blestemat e tot cel spânzurat pe lemn" [*Dt* 21, 23] şi Dumnezeu i-a spus lui Adam: „Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" [*Fc* 3, 19]. Prin urmare Se face blestem pentru noi, ca noi să primim binecuvântarea, căci zice: „Celor câţi L-au primit, care cred în El, le-a dat putere de a se face copii ai lui Dumnezeu" [*In* 1, 12].

Etapele şi sensurile Pătimirii mântuitoare de pe Golgota

21. O, minune! Cel care ca Dumnezeu veşnic păstoreşte pe Israel e predat la moarte ca un om de mâna unui israelit. Cel care călăuzeşte ca pe o oaie pe Iosif [cf. *Ps* 79, 2] e dus ca un miel fără răutate spre sacrificiu, aduce un pom al vieţii împotriva pomului cunoaşterii, iar prin gustarea de oţet amestecat cu fiere a surghiunit boala intrată în fire din dulceaţa mâncării. Cel care ca Dumnezeu şede pe heruvimi e spânzurat pe cruce ca un vinovat, El Însuşi fiind viaţa oamenilor, pe care ucigaşii de Dumnezeu văzând-o atârnând pe lemn n-au crezut-o. Căci şi-au închis ochii şi cu greu mai auzeau cu urechile. Cel ce l-a plămădit cu mâini dumnezeieşti pe om şi-a întins toată ziua mâinile spre poporul neascultător şi cârtitor şi şi-a pus sufletul în palmele Tatălui. Şi o suliţă a împuns pe Cel ce din coasta lui Adam a făcut-o pe Eva şi a izvorât sânge dumnezeiesc şi apă, o băutură a nemuririi şi un botez al replămădirii.

De aceea soarele s-a ruşinat nesuportând să vadă batjocorit pe Soarele dreptăţii. Pământul stropit cu sângele Stăpânului s-a clătinat scuturând pata sângelui jertfelor idoleşti şi săltând cu bucurie pentru curăţirea lui. Morţi din morminte s-au sculat arătând mai dinainte scularea Celui mort pentru noi. Soarele s-a stins şi iarăşi s-a aprins făcând numărarea celor trei zile ale Stăpânului. Perdeaua templului s-a rupt în două vestind limpede intrare în cele nepătrunse şi arătarea celor ascunse. Un tâlhar urmează să dănţuiască în rai, iar Omul care a desfiinţat osânda răufăcătorului e crezut Dumnezeu şi e închinat de toată creaţia — căci este cu adevărat Dumnezeu —, iar trupul lui pământesc şi făcut din ţărână ajunge mai înalt decât cerurile şi şade împreună cu Dumnezeu şi aşa se arată cunoaşterea sfintei, fericitei şi mult-lăudatei Treimi.

Mântuirea lucrată în iad

22. Cel ce a suflat în Adam duh de viaţă şi l-a făcut suflet viu [*Fc* 2, 7] e pus mort fără suflare în mormânt. Cel ce l-a osândit pe om să se întoarcă în pământ [*Fc* 3, 19] a ajuns numărat cu cei uitaţi în pământ. Porţi de aramă se zdrobesc şi zăvoare de fier se rup [*Ps* 107, 16], porţi veşnice se ridică [*Ps* 23, 7], portarii iadului tremură şi temeliile lumii se descoperă [*Ps* 17, 16]; căci cel liber de păcat e socotit între morţi şi e învelit în giulgiu cel ce a dezlegat legăturile lui Lazăr [*In* 11, 4], pentru ca pe omul cel omorât de păcat şi sufocat de lanţurile lui să-l desfacă din legături şi să-l lase liber.

Acum Împăratul slavei [*Ps* 23, 7] S-a coborât la tiranul, El Cel puternic în război, ale Cărui ieşiri la noi sunt de la un capăt al cerului [*Ps* 18, 7], Cel ce aleargă ca un uriaş pe calea lui [*Ps* 18, 6]. Căci împleteşte aceasta cu slăbiciunea umanităţii şi leagă ca pe o vrabie pe cel tare, străjerii lui fiind făcuţi una cu pământul de dumnezeirea atotputernică, şi se face răpirea vaselor lui [*Mt* 12, 29] scoţând afară din nou frumos cele ce acela a dus în chip rău jos.

Acum Cuvântul coboară la dragon [*Is* 10, 12], la Leviatanul apostat — Leviatanul se tâlcuieşte dragon —, mintea mare a asirienilor [*Is* 10, 12], adică a puterilor potrivnice, care se încolăceşte în inima pământului. Şi-l trage cu cârligul dumnezeirii ascuns în trup ca într-un vierme, şi-l sileşte cu putere mare să-i verse pe cei pe care-i înghiţise trimiţându-l înapoi gol pe el care se fălea cu bogăţia lui. Pruncul născut şi dat nouă coborând peste vizuina aspidelor [*Is* 9, 5; 11, 8] îl duce, înăbuşă şi pierde pe cel violent şi fălos.

Acum cer se face iadul şi cele de dedesubt se umplu de lumină, întunericul de odinioară e alungat şi orbilor li se dă înapoi vederea; căci celor din întuneric şi din umbra morţii li s-a arătat un Răsărit de sus [*Lc* 1, 78]. Acestea le-au prefigurat şi prezis limpede profeţii, patriarhii şi dreptii.

Pătimirea prezisă de Isaia

23. Dreptul e legat ca un netrebnic; căci cei ce jefuiesc poporul Domnului şi tulbură cărările picioarelor lor [*Is* 3, 9–12] au ţinut sfat pierzător împotriva lor înşişi. Vai sufletului lor! „Căci rele li se vor întâmpla după faptele lor", spune Isaia [*Is* 3, 11]. Dar nouă actul lor ni s-a făcut deja eliberare de osteneli şi uşurare de dureri.

„Spatele mi l-am dat spre bătăi şi obrajii spre pălmuiri şi suport ruşinea scuipărilor", spunea Cel ce grăieşte în Isaia [*Is* 50, 6]. De aceea făptura mâinilor Mele nu va fi făcută de ruşine, căci Eu n-am socotit drept o pradă faptul de a fi egal cu Dumnezeu, ci, fiind Dumnezeu de-o-fiinţă cu Tatăl, M-am coborât spre golire [*Flp* 2, 6–8] şi Mă smeresc pentru cei necucernici spre moarte, întrucât aşa a binevoit Tatăl. Fiindcă vreau câte le vrea El, întrucât prin fire voiesc împreună cu El şi sunt părtaş al Dumnezeirii Lui. Şi Mă voi înălţa Eu, Cel Preaînalt, umanitatea fiind slăvită în Mine, pentru ca oile păzite de Mine, îndreptate în sângele Meu şi având parte în moartea Mea de împăcarea cu Tatăl Meu [cf. *Rm* 5, 1. 10], să fie vii în viaţa Mea şi să se odihnească sub aripile Mele [*Ps* 21].

24. Să înțelegem noi, care n-am văzut, și să credem auzirii celor ce binevestesc pace [*Rm* 10, 15], căci nouă ni se descoperă brațul lui Dumnezeu [*Is* 53, 1], puterea Lui [*1 Co* 1, 24] care lucrează toate. Căci dacă vom înțelege, vom fi preaslăviți și vom fi puternic preaslăviți, dacă în umilință vedem ca într-o oglindă slava Domnului [*2 Co* 3, 18] și în chipul lipsit de slavă înțelegem frumusețea cea mai presus de minte. Căci chiar și dacă a pătimit din slăbiciune, dar este viu din puterea lui Dumnezeu. Dacă e văzut spânzurat pe lemn, e lipsit de frumusețe și fără slavă, mai lipsit decât toți fiii oamenilor [*Is* 53, 2–3], dar El este strălucirea reflectată a slavei Tatălui [*Evr* 1, 3], pe Care văzându-L pământul a fost rușinat și s-a tânguit [cf. *Is* 33, 9].

Acesta a purtat pe lemn păcatele noastre și a suferit rănile noastre și dureri pentru noi, a îndurat bătăi, chin și maltratare, prețurile de împăcare ale păcii noastre [*Is* 53, 4–5]. Căci pentru că rătăceam ca niște oi abătându-ne de la calea Domnului [*Iș* 53, 6] și făcându-ne cărarea noastră, de aceea pentru îndurarea până în măruntaie a milei e predat El pentru păcatele noastre, fără discuții și fără strigăt, lăsându-ne un exemplu și e adus la moarte pentru noi ca o oaie fără glas [*Is* 53, 7]. „Și veți vedea, zice Moise, viața voastră spânzurată înaintea ochilor voștri și nu veți crede vieții voastre" [*Dt* 28, 66].

... și de David

Vestind dinainte pătimirea Lui și îngroparea născătoare de viață, părintele lui Dumnezeu David, sau mai bine zis prin David vorbind Domnul lui David spunea: „Au împărțit între ei hainele Mele și pentru cămașa Mea au aruncat sorți" [*Ps* 21, 9]. Cel ce a țesut haine de piele strămoșilor neamului nostru e dezbrăcat gol spre răstignire, pentru ca dezbrăcându-ne de mortalitate să ne îmbrace în podoaba nestricăciunii. Iar haina îi este trasă la sorți de soldați; căci înviind din morți îi va trimite pe ucenicii pe care i-a ales la păgâni și se va face El Însuși haină dumnezeiască credin-

cioşilor, căci zice: „Câţi în Hristos v-aţi botezat în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" [*Ga* 3, 27].

Prefigurată de Noe, Avraam, Moise, Iona

25. Noe, care a închis în chivot [arcă] şi a salvat prin lemn seminţele unei a doua lumi şi iarăşi s-a făcut început al neamului omenesc [*Fc* 7], L-a prefigurat pe Hristos, Care S-a îngropat de bunăvoie, Care a inundat păcatul în sângele curs din coasta Lui împreună cu apă, iar prin lemnul crucii a mântuit tot neamul nostru şi S-a făcut început al unei vieţi noi şi conduite noi.

Avraam, marele patriarh, care l-a adus pe Isaac ardere de tot, îl prevestea limpede pe Cel din făgăduinţă şi pentru Care sunt făgăduinţele şi junghierea Stăpânului. Căci Isaac e dăruit viu tatălui său de Dumnezeu, şi junghiat e un miel prins de coarne într-un tufiş sabek [*Fc* 21–22], iar dubla taină, a mielului şi a lui Isaac, se face prefigurare adevărată a lui Hristos, Dumnezeul nostru. Căci întrucât El este dublu şi compus, Dumnezeu şi om, Acelaşi fiind prin natură Fiu al lui Dumnezeu şi Dumnezeu, a rămas în nepătimire, iar Acelaşi făcându-Se om mai presus de om, S-a adus pe Sine Însuşi pentru lume Tatălui victimă sfântă prinsă într-un tufiş sabek, adică într-un pom al iertării, căci sabek se tâlcuieşte iertare.

Ce vor să spună cele trei măsuri de făină curate făcute pâine coaptă sub cenuşă [*Fc* 18, 6]? Oare nu sugerează limpede îngroparea de trei zile a Pâinii vieţii [*In* 6, 35]? Ce vor să spună şi groapa lui Iosif mai întâi, apoi arestul său [*Fc* 37, 20–28]? Oare nu arată foarte limpede mormântul şi straja pusă la el [*Mt* 27, 62]; căci zice: „Pusu-m-au în groapă, în cele întunecate şi în umbra morţii" [*Ps* 87, 7]?

Dar Moise, văzătorul lui Dumnezeu şi legiuitorul, n-a fost oare dat morţii ascuns într-un coş şi a fost luat de împărătească [*Iş* 2, 3–6]? Tot aşa şi Hristos e acoperit în mormânt, fiind omorât cu trupul, dar readus iarăşi la viaţă de dumnezeirea proprie care împărăţeşte toată creaţia.

Oare nu același Moise lovește marea cu toiagul [*Iș* 7, 17 sq] și cu dubla sa lovitură, verticală și orizontală, anunță forma crucii? După care coboară în adânc[ul Mării Roșii, *Iș* 14, 22] arătând coborârea la iad a Mântuitorului, și iarăși urcă arătând urcarea Lui din iad înaintea îngerilor, îl omoară pe faraon care-i urmărea și-l scapă pe Israel [*Iș* 14, 28–30]; fiindcă și Hristos a omorât moartea, și mântuiește pe toți care cred în El. Iar răsturnându-l prin întinderea mâinilor pe Amalec și făcându-l triumfător pe Israel [*Iș* 17, 11], arată dinainte însăși taina Mântuitorului.

Îmi uimește mintea și paradoxul manei, căci așa cum numai în seara de sâmbătă se ascundea [*Iș* 16, 23–31], tot așa și Iisus, Dumnezeul meu pentru mine și om, întreg dulceață și întreg dorință, se ascunde la sfârșitul zilei de vineri în mormânt.

Iar pe Iona nu l-a numit Însuși Domnul prefigurare a Lui? căci zice: „Așa cum Iona a făcut în pântecul balenei trei zile și trei nopți, tot așa și Fiul Omului trebuie să facă în inima pământului trei zile și trei nopți" [*Mt* 12, 40].

Trei zile și trei nopți în mormânt — cum anume se numără

26. Dar va zice cineva: „Dacă a răbdat moarte de bunăvoie vineri și a înviat în ziua «una a sâmbetelor» [duminica, *Mc* 16, 2], cum anume se păstrează atunci faptul că a petrecut în inima pământului «trei zile și trei nopți»?" Dar dumnezeiescul Moise ne spune așa: „Dumnezeu a numit lumina ziuă, iar întunericul l-a numit noapte" [*Fc* 1, 5].

Așadar pe când atârna Domnul pe preacurata cruce, s-a făcut întuneric peste tot pământul [*Mt* 27, 45], fără să se fi interpus un nor care să fi acoperit raza soarelui sau corpul lumii să se fi interpus ca o diafragmă și să nu mai fi permis strălucirii lui să ajungă la noi — căci așa spun cei pricepuți în acestea că au loc eclipsele solare —, ci tot pământul l-a ținut un întuneric mai negru decât cel al plăgii egiptenilor [*Iș* 10, 21], fiindcă a încetat însăși puterea luminoasă care izvorăște din corpul solar. Fiindcă toată creația trebuia să

jelească moartea trupească a Creatorului. De aceea spune și profetul: „Soarele va apune la amiază și lumina se va întuneca ziua" [*Am* 8, 9]; și iarăși: „În ziua aceea nu va fi lumina. Și nu va fi zi, nici noapte, și către seară va fi lumină" [*Za* 14, 6]. Așadar, separându-se de sfântul și de viață făcătorul trup, dumnezeiescul și preasfântul suflet al Domnului a plecat în inima pământului în acest întuneric, care se socotește drept o noapte.

Apoi după întuneric Creatorul schițează iarăși o zi, soarele alergând iarăși după traseul lui; de aceea și spunea mai înainte profetul că „spre seară va fi lumina". Vin apoi noaptea înainte de sâmbăta și ziua de sâmbătă, și noaptea dinaintea zilei „una a sâmbetelor" și însăși strălucita și luminoasa zi a sfintei duminici, în care Lumina necreată iese cu trupul din groapă ca un mire frumos cu frumusețea Învierii; căci sfârșitul sâmbetelor, ceea ce dumnezeiescul evanghelist spune: „sâmbăta târziu" [*Mt* 28, 1], se face început al zilei „una a sâmbetelor". Ai astfel numărarea clară a celor trei zile și a tot atâtea nopți. — Dar să ne întoarcem iarăși de unde am plecat.

Consecințele morții lui Hristos pentru iudei, pentru demoni și creștini

27. În țărâna morții e coborât Cel ce a plămădit din țărână pe om și „se ia de pe pământ viața Lui" [*Is* 53, 8]. Căci își face dezbrăcarea de cele pământești, nu de trup, ci de cele ale trupului, de somn și oboseală, foame și sete, tăiere și curgere, pentru că acestea au intrat în viață prin neascultare. Și „îngroparea Lui se face în pace" [*Is* 57, 2], pe care ne-a dăruit-o prin cruce și îngropare legând cele depărtate și supunându-L Plămăditorului pe omul apostat.

De aceea în locul îngropării Lui sunt predați spre pierzanie cei răi: după devastarea templului și a cetății, duși sub escortă de dușmani, iudeii nu se vor mai întoarce iarăși la ale lor — căci sunt lăsați pustii de purtarea de grijă dumnezeiască după cuvântul: „Iată casa voastră se lasă

pustie" [*Mt* 23, 38] —, iar demonii sunt lipsiți de stăpânirea tirană și trufașă, cu care ne-au stăpânit cei răi pe noi manipulându-ne rău prin patimile de rușine, pentru că El a moștenit prăzile celor răi, pe morții cei din veac, eliberându-i pe câți îi țineau sub jugul păcatului, căci, numărat între cei fără de lege [*Is* 53, 12], a sădit starea bună a legii. Dar sămânța celor neascultători s-a făcut spre pierzanie [*Is* 33, 2], au schimbat sărbătorile cu doliu și cântările cu tânguiri. Nouă însă ne-a răsărit din întuneric lumină, din mormânt a ieșit viață, iar din iad izvorăște înviere, bucurie, voioșie și veselie.

Exegeză evanghelică la Iosif din Arimateia

28. Nu este însă nelalocul lui să ne atingem și de cuvintele Evangheliilor și să scoatem bogăția dumnezeiască din acestea. Spun evangheliștii care grăiesc în Duhul cele dumnezeiești și Îl au grăind în ei pe Hristos: „Și făcându-se seară, a venit un bărbat bogat din Arimateia, pe nume Iosif, consilier distins, bărbat bun și drept, care fusese și el ucenic al lui Iisus și aștepta Împărăția lui Dumnezeu. Acesta nu se învoise la fapta lor, dar a rămas ascuns de frica iudeilor. Acesta îndrăznind a intrat la Pilat și i-a cerut trupul lui Iisus" [*Mt* 27, 57–58]. O, fericit și lăudat bărbat! Cu adevărat, zice Domnul, orice pom se cunoaște din roadele lui [*Mt* 12, 33].

Așadar, acesta fiind bun și drept, nu se învoise la sfatul și fapta lor. Cu adevărat acesta este „bărbat fericit", cum spune grăitorul de cele dumnezeiești David, căci „n-a umblat în sfatul impioșilor, nici în calea păcătoșilor n-a stat, iar pe scaunul ciumaților n-a șezut" [*Ps* 1, 1], care țin sfaturi deșarte cu noroade fără de lege „împotriva Domnului și a Unsului Său" [*Ps* 2, 1]. N-a zis: „Ia-l! Ia-l! Răstignește-l!" [*In* 19, 15]. N-a pronunțat sentința lașilor atrăgându-și asupra lui și a urmașilor lui pedeapsa acelui sânge nevinovat și dumnezeiesc, ci având-și voința în Legea Domnului și meditând pururea la culcare și la sculare la legea Lui, își

adăpa gândirea cu apele de Dumnezeu curgătoare ale Duhului; căci era elev al bunului Învățător și călca pe urmele Lui. O, alegere a unui bărbat bogat! O, înțelept negustor care cu bogăția pământească a răpit bogăția cerească și a ascuns în sine însuși vistieria vieții.

„Iar Pilat — spune Evanghelia — s-a mirat că murise deja" [*Mc* 15, 44]. S-a mirat cum murise Viața, cum își dăduse suflarea Vistierul suflării oamenilor [cf. *Fc* 2, 7]. Da, a murit, Pilate, dar de bunăvoie; căci putere are să-și pună sufletul Său și putere are să-l ia [*In* 10, 3]. A murit ca să prade moartea, ca să-l facă viu pe omul ținut foarte rău în lanțuri la picioare, ca făcându-se Întâi-născut din morți să izvorască morților înviere, pentru ca ce este muritor să fie înghițit de viață [*Col* 1, 18].

29. I se dăruiește așadar trupul lui Iosif. O, îndrăzneală și cutezanță nestăvilită, pe care le-au zămislit o credință și un dor dumnezeiesc. Căci, cuprinși de frică, ucenicii, care se făcuseră părtași ai unor daruri dumnezeiești, erau ascunși, iar tu, dorind cu putere un mort, L-ai imitat repede pe Învățătorul, pe Povățuitorul și Domnul. Căci cu alegerea voinței ți-ai predat sufletul tău morții. N-ai suportat să vezi gol și neîngropat trupul Domnului și ai coborât cu mâini purtătoare de Dumnezeu sfântul trup al Dumnezeului meu, cel unit cu dumnezeirea potrivit subzistenței/ipostasei. Ai atins dumnezeiescul Cărbune, de care nu se pot atinge serafimii [*Is* 6, 6]. O, fericite mâini! O, fericite brațe! Pe ele ținând trupul Dumnezeului meu, l-ai învelit în giulgiu curat și miruri scumpe; fiindcă așa este, zice, obiceiul de îngropare la iudei [*In* 19, 40].

... la punerea în mormânt

„Era însă, zice, în locul unde a fost răstignit o grădină și în grădină un mormânt nou, în care nu fusese încă pus nimeni. Din pricina vinerii iudeilor, pentru că mormântul era aproape, acolo L-au deci pus pe Iisus" [*In* 19, 40–42], într-„un mormânt săpat în stâncă și, rostogolind o piatră

mare la uşa lui, s-au dus" [*Mt* 27, 60]. „Vineri" înseamnă pregătire pentru odihna de sâmbătă, căci sabatul avea odihna de la lucruri, întrucât Dumnezeu rânduise evreilor să nu se atingă de orice lucru de slujire [*Iş* 12, 16], iar pentru noi dumnezeiasca pătimire devine pregătire în sens de încetare a păcatului şi a tuturor greutăţilor care vin din el.

Aşadar, e învelit într-un giulgiu curat Cel singur curat şi pur, Cel ce îmbracă cerul în nori, Cel ce pune pe El lumina ca pe o haină [*Ps* 103, 2] e pus în mormânt, Cel ce are drept tron cerul şi drept scăunel pentru picioare pământul [*Is* 66, 1], Cel ce umple şi circumscrie toate, Cel care ca Dumnezeu e singur cu neputinţă de circumscris şi cuprinde în pumn creaţia [*Is* 40, 12], e circumscris cu trupul într-un mormânt; El Care ca Dumnezeu e închinat în cer împreună cu Tatăl şi cu Duhul, tot El zace cu trupul în mormânt, cu sufletul petrece în adâncurile iadului şi face tâlharului intrare în rai, asistat peste tot de dumnezeirea cu neputinţă de circumscris.

Căci chiar dacă dumnezeiescul şi sfântul Lui suflet s-a despărţit de trupul Său preacurat şi de viaţă făcător, dar după unirea de nedesfăcut potrivit subzistenţei/ipostasei a celor două naturi făcută în pântecul Sfintei Fecioare şi Născătoarei de Dumnezeu Maria la zămislirea ei, dumnezeirea Cuvântului a rămas nedistanţată de sufletul şi de trupul Său, şi aşa şi în moarte a rămas o unică subzistenţă/ipostasă a lui Hristos, întrucât sufletul şi trupul subzistă în subzistenţa/ipostasa lui Dumnezeu Cuvântul, pe care o au drept subzistenţă/ipostasă şi după moarte. De aceea „tot genunchiul să se plece, al celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor dedesubt, şi toată limba să mărturisească faptul că Domn este Iisus Hristos spre slava lui Dumnezeu Tatăl. Amin" [*Flp* 2, 10–11].

... la mormântul nou

30. Dar de ce este pus într-un mormânt gol, în care nu mai fusese pus nici un mort? Mi se pare că s-a făcut aceasta

pentru ca să nu bănuiască cineva scularea cuiva din cei din vechime; căci cei care își cleveteau mântuirea lor și erau foarte ageri la necredință, erau gata spre orice răutate. Așadar, ca să se facă arătată și clară învierea Domnului, e îngropat singur în mormântul nou și gol El, Piatra duhovnicească a vieții, din care băuseră nerecunoscătorii [*1 Co* 10, 4]. Piatra din capul unghiului și netăiată de mână e acoperită de o piatră tăiată, căci sufletele moi și revărsate în plăceri nu poartă cuvântul dumnezeiesc, ci sunt mai degrabă sterpe și lipsite de fermitate în virtute.

... la punerea mormântului sub pază

31. „Iar a doua zi, care este după sâmbătă, s-au adunat arhierei și farisei la Pilat zicând" [*Mt* 28, 62]. Iarăși s-a adunat sinedriul fărădelegii, cei care ucid pe profeți și omoară cu pietre pe cei trimiși la ei, cei care au mâncat cumplit [cf. *Ps* 52, 5] via Domnului, pe poporul israelit, și pe lângă robi l-au omorât fără milă și pe Fiul moștenitor [*Mt* 21, 35], căci n-au știut că El va fi moștenitor al creației ca om, „căci dacă ar fi știut, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei" [*1 Co* 2, 8].

Și ce-i spun lui Pilat? „Doamne, ne-am adus aminte că rătăcitul acela a zis pe când era încă în viață: După trei zile mă voi scula" [*Mt* 27, 63]. O fărădelege obișnuită a idolatrilor. Rătăciții și părtașii rătăcirii îl numesc „domn" pe [Pilat] garantul rătăcirii, robul păcatului, iar pe Mântuitorul și Domnul a toate, Adevărul însuși [*In* 14, 6], Înțelepciunea și Puterea Tatălui [*1 Co* 1, 24], „Lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume" [*In* 1, 9], Îl numesc „rătăcit".

De ce spuneți „încă pe când era în viață"? Oare nu e viu și după moarte Cel ce este cauza existenței pentru cei vii și cei ce sunt? Era între morți, dar viu ca unul liber. N-ați auzit cândva pe Domnul Care spunea în profetul Iona: „Încă trei zile și voi distruge Ninive" [*Iona* 3, 4]. Căci înviind

Domnul a treia zi din mormânt va fi distrusă rătăcirea şi se va sădi dreptatea şi adevărul.

„Porunceşte deci să fie securizat mormântul până în ziua a treia" [*Mt* 27, 64]. Ce vă tulburaţi în zadar, fricoşilor? Ce vă temeţi cu frică, acolo unde nu este frică [*Ps* 13, 5]? Nu-L va ţine un sigiliu pe Cel de necircumscris. Dacă peceţile adâncului n-au oprit intrarea lui Avacum ca să-l hrănească pe Daniel, care era profet şi slujitor al lui Dumnezeu [*Dn* 14, 32–38], cum Îl vor putea ţine peceţile pe Stăpânul obştesc? Dar cu adevărat oarbă e răutatea şi este repede răsturnată de ea însăşi.

„Ca nu cumva venind ucenicii Lui să-L fure şi să spună poporului că S-a sculat din morţi, şi va fi rătăcirea din urmă mai rea decât cea dintâi" [*Mt* 27, 66]. Cine fură un mort, o, lipsiţilor de minte? Cei ce sapă mormintele fură poate haina celor morţi. Dar cine a furat vreodată un mort? Căci dacă n-ar învia şi şi-ar fi prezis în chip mincinos scularea, atunci cum nu s-ar ţine în zadar de el ucenicii lui? Fiindcă orice mort e uitat de inima muritorilor, spunea Scriptura [*Ps* 30, 13]. Iar dacă este un rătăcit, cum nu va fi uitat şi mai mult? Cum îşi vor atrage asupra lor cei ataşaţi de un rătăcit mort morţi şi tot felul de necazuri şi un amestec de rele?

32. Dar Pilat le spune: „Aveţi gardă. Securizaţi cum ştiţi. Iar ei ducându-se au securizat mormântul sigilând piatra şi punând gardă" [*Mt* 26, 65]. Pilat fuge de părtăşia cu ucigaşii lui Dumnezeu, pentru că nu găsise în El nici o vină şi le atribuie toată nebunia. „Securizaţi cum ştiţi." Ca să nu vă mai rămână vreo contestaţie faţă de înviere, v-am dat pe mână sigiliul şi garda. Să nu aveţi aşadar pretexte şi minciuni monstruoase atunci când se vor arăta adevărate prezicerile rătăcitului, cum spuneţi voi, prin deznodământul Învierii. Acum lucrul stă pe muchie de cuţit. „Acum este judecata", cum spunea El Însuşi [*In* 12, 31]. Căci dacă El s-a înălţat înviind din pământ, voi, stăpânitorii, aţi fost aruncaţi afară, iar El îi va trage la Sine pe toţi [*In* 12, 32].

Acestea sunt cuvintele lui Pilat. Dar pornind spre mormânt ca niște câini, nerușinații și nerecunoscătorii au sigilat mormântul.

Zace așadar în mormânt mort străjuit de gărzi și sigilii Cel ce a făcut adâncul și l-a sigilat [*Ps* 103, 6]. Cel ce pune mării hotar nisipul S-a odihnit ca un leu, a adormit ca un pui de leu [*Fc* 49, 9], păzit ca un împărat care doarme. Cine-l va scula? „Acum Mă voi scula, zice Domnul, acum Mă voi înălța, acum Mă voi slăvi. Acum veți vedea, acum veți simți" [*Is* 33, 10–11].

... la femeile mironosițe

33. Dar femeile, aprinse de afecțiunea înflăcărată de Învățătorul, văzând toate acestea în chip neacoperit și grăbindu-se să se expună primejdiei pentru Domnul, au biruit îndrăznirea apostolilor, nesuportând să fie întrecute în faimă. Prin urmare, „unde s-a înmulțit păcatul, acolo a prisosit harul" [*Rm* 5, 20]. Căci trebuia ca prin acelea prin care a fost slujită moartea, tot prin ele să fie slujită și Învierea.

Dar de ce s-au ascuns apostolii? Pentru că trebuiau să fie păziți cei care aveau să fie martorii cei mai credibili pentru păgâni ai Economiei dumnezeiești, ca unii care fuseseră martori oculari [*FA* 1, 2] și slujitori ai tainelor dumnezeiești.

De ce a îngăduit ca Petru să cadă în tăgăduire? Acesta era zelos și păzitor foarte riguros al celor bune, dar urma să i se înmâneze și cârma Bisericii. Deci, ca să fie iertător cu cei care se întorc din încălcare, s-a îngăduit de Providență să alunece în tăgăduire, fiind astfel educat de alunecarea proprie ca să fie compătimitor.

Dar femeile umplute de harul dumnezeiesc ca de un mir și atrase cu dor de Hristos, Mirul Care ca Dumnezeu S-a golit pentru înnoirea noastră și unge, iar ca trup este uns — fiindcă faptul de a unge și cel de a fi uns s-au întâlnit spre complinirea unei unice persoane și unice ipostase [subzistențe] —, pe Acesta urmărindu-L cu afecțiune și alergând neîmpiedicat spre mireasma mirurilor Lui, iarăși cumpără

miruri și zoresc spre mormânt. De aceea, dobândesc primele harul dumnezeiești Învieri a dreptului Judecător Care măsoară harul potrivit înflăcărării.

Pareneză morală — cum să trăiască creștinii ca fii ai Învierii

34. Să ne facem, așadar, și noi asemănători locuitorilor înțelepți care primesc venirea stăpânului lor [*Lc* 12, 36], ca primind talantul să-l înmulțim cu toată puterea, pentru ca să dobândim bucuria Domnului ca niște robi buni și credincioși [*Mt* 25, 14–30]. Iar talant mi se pare a fi orice dar dat oamenilor de bunătatea dumnezeiască. Nimeni nu e cu desăvârșire nepărtaș de darurile dumnezeiești, ci unul folosește pentru cutare virtute, altul pentru alta, unul cere mai mulți, iar alții mai puțini, unul pentru lucruri mai înalte și superioare, altul pentru lucruri umile și inferioare. Că Dumnezeu a împărțit fiecăruia după măsura credinței [*Rm* 12, 3]. „Cei puternici vor fi cercetați puternic" [*Sol* 6, 6] și cel căruia i s-a încredințat mult, mult i se va și cere [*Lc* 12, 48], căci fiecăruia i se cere după măsura puterii încredințate lui de Dumnezeu. Și Cel ce a dat știe cui dă și „toate sunt goale și descoperite înaintea ochilor lui" [*Evr* 4, 13].

Să ne grăbim deci fiecare să înmulțim pe cât ne stă în putință talantul: cine a primit cinci să dea alți cinci celui ce i-a dat, și cel căruia i s-au încredințat doi să dea doi. Unul să întindă o mână făptuitoare celor ce au nevoie de milă și ostenesc sub povara sărăciei, oricine a primit harul Lui, iar altul să hrănească prin cuvânt pe cei topiți de foame și uscați de arșița necredinței. Să ne dobândim prieteni din mamona nedreptății [*Lc* 16, 9] și să umplem pântecele săracilor, ca să pledeze pentru noi ca niște avocați înaintea tribunalului plin de frică și cutremur. Să dăm ospitalitate celor fără acoperiș, să îmbrăcăm pe cei goi, să vizităm pe cei bolnavi, să nu obosim să ne punem în mișcare piciorul spre cei din închisori, să întindem mâna celor din supărări și întristări [cf. *Mt* 25]. Să suferim durerile împreună cu ei,

să vărsăm o lacrimă de compătimire, fiindcă stinge focul nesfârșit al gheenei. Dacă vom săvârși acestea cu inimă însetată, ne va spune și nouă Domnul: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, și moșteniți împărăția pregătită pentru voi" [*Mt* 25, 34].

35. Cei chemați să ne îmbrăcăm în chip strălucit în haină de nuntă, ca să ne facem părtași ai nunții dumnezeiești [*Mt* 22, 2]. Să ne cunoaștem vrednici de șederea la masă, să gustăm din vițelul cel gras [*Lc* 15, 23] și să ne împărtășim din mielul de Paște [*1 Co* 5, 7]. Să ne umplem de rodul nou al viței [*Mt* 26, 29], acum mâncând și bând cu conștiință curată Trupul lui Dumnezeu din grâu, și Sângele lui Dumnezeu din vin prefăcute cu adevărat și în chip negrăit prin invocare [epicleză] — căci nemincinos este Cel ce a făgăduit aceasta — curățați pentru acestea de șapte ori ca un aur [*Ps* 11, 7] și spălați de pata păcatului; iar atunci făcuți vii, eliberați de stricăciune, moștenitori ai nestricăciunii, uniți cu Dumnezeu și îndumnezeiți și desfătându-ne de împărtășirea de El.

Când va suna trâmbița Domnului și cei morți vor învia, se va face judecată în ziua pe care a stabilit-o Domnul să judece lumea cu dreptate. Când toate vor primi restaurarea lor, fără să fie suspectată nici o altă restaurare [apocatastază]. Când un foc îi va mistui pe cei potrivnici, iar pe cei drepți îi vor primi sălașurile pregătite dinainte de veci și sânul lui Avraam, adică Dumnezeu Cuvântul și Domnul întrupat din sânurile lui Avraam. Când pământul impioșilor va cădea și-i va primi o beznă și un foc întunecos, pe care și l-au aprins pentru ei, și îi va mistui un vierme neadormit și o plângere amestecată cu scrâșnire de dinți, iar pe cei drepți cu inima și care au credință nepătată îi va primi pământul celor blânzi avându-i strălucitori ca soarele.

Când fecioarele nebune se vor tulbura căutând când nu e vremea lor cele ale Domnului și sârguindu-se să-și împodobească candelele stinse cu untdelemn străin, iar Mirele le va închide afară și de dinăuntru le va răsuna glasul celui

ce nu primeşte mită: „Nu vă cunosc pe voi" [*Mt* 25, 40], adică: Nu vă iubesc, pentru că nu i-aţi iubit pe fraţii Mei, n-aţi arătat pentru voi înşivă semnele iubirii, nu v-aţi pus în mişcare pentru voi înşivă îndurările milei. De aceea şi judecata va fi fără milă pentru cel ce nu a făcut milă [*Iac* 2, 13]; căci pentru nimeni nu mă voi îngriji Eu, Cel compătimitor, ca de un milostiv. Nimic nu ştie să răpească judecata Mea decât mila, căci milă voiesc şi nu jertfă [*Mt* 9, 13; *Os* 6, 6]. N-aţi deschis uşa milei pentru cei ce aveau nevoie, nici Eu nu vă voi deschide intrarea în palatele Mele împărăteşti. Acestea sunt cele cultivate de cele nebune.

Dar cele înţelepte s-au pregătit şi nu s-au tulburat; căci umplându-şi candelele cu tot felul de virtuţi şi alimentându-le din belşug cu untdelemnul facerii de bine, aprinzându-le cu focul luminător al credinţei ortodoxe şi ieşind strălucind în chip strălucit în întâmpinarea Mirelui care vine la miezul nopţii, dănţuieşte în cămara de nuntă dumnezeiască şi se desfată de delectarea de aici, unite pururea în chip duhovnicesc cu Mirele preacurat, învrednicite să se întreţină curat cu Cel curat.

36. Aşadar şi noi, turmă dumnezeiască şi sfântă a marelui Păstor, Preot şi Victimă, popor ales, preoţie împărătească, cei care ne-am făcut bogaţi ca nişte robi ai lui Hristos cu numele Lui nou, aducându-ne aminte de pătimirile, cuvintele şi faptele Lui, să păzim poruncile Lui purtătoare de viaţă. Căci zicea: „Credeţi în Dumnezeu şi credeţi în Mine" [*In* 14, 1], şi: „Tatăl vă va trimite alt Mângâietor, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede" [*In* 15, 26]. Deci crezând, să-L iubim cu înflăcărare. „Căci cine Mă iubeşte pe Mine, zice, va fi iubit de Tatăl Meu, şi Eu îl voi iubi şi Mă voi arăta lui" [*In* 14, 21].

37. Să-i urâm deci pe vrăjmaşii Lui. Oricine nu mărturiseşte pe Hristos Fiu al lui Dumnezeu şi Dumnezeu este antihrist [*1 In* 4, 3]. Dacă spune cineva [musulmanii] că

Hristos este „rob" [supus lui Dumnezeu, nu Dumnezeu][4], să ne încuiem auzul, ştiind că este mincinos şi adevărul nu este în el [*1 In* 2, 4]. Să purtăm ocara Lui ca pe o diademă de slavă; căci zice: „Fericiţi sunteţi când vă vor ocărî şi vă vor prigoni şi vor spune orice vorbă rea împotriva voastră spunând minciuni din pricina Mea. Bucuraţi-vă şi veseliţi-vă că plata voastră multă este în ceruri" [*Mt* 5, 11–12]. Aşa să ne abatem de la nebunia neghiobilor şi să imităm înţelepciunea celor înţelepţi.

38. Să ne facem gata şi de Învierea Domnului din morţi. Să ne gătim cele spre desfătarea pântecelui. Să nu îngrămădim multe haine pentru trup. Nici miruri scumpe şi inutile. Nici sărbători şi beţii şi împreunările şi destrăbălările care le însoţesc. Să nu ne fălim împotriva săracului. Să nu ardem de pofta slavei deşarte şi să punem poftei frânele cumineniei. Să nu ne facem armăsari nebuni după iepe, înnebunind fără rânduială după vasele străine. Să nu semănăm în trup materiile focului. Să nu furăm aur, argint şi pietre scumpe cu vicleşug întinat. Masa plină pentru noi, în timp ce alţii flămânzesc, să nu trezească viermele neadormit al gheenei. Căci iată Mirele învie! Iată Împăratul împăraţilor iese din mormânt!

Să fim gata, ca să nu ne lipsim de bucurie. Să ne facem bancheri iscusiţi distingând mai binele de mai rău, şi pe unul să-l ardem cu focul zelului şi erosului dumnezeiesc, iar pe altul să-l depunem în vistieriile noastre. Să pedepsim pofta şi mânia. Să veştejim pofta pântecelui. Să ne încingem cu înfrânarea şi o inimă smerită. Să doborâm îngâmfarea prin simplitate şi aducerea-aminte de moarte. Să ne facem tuturor toate. Să suportăm cu vitejie defăimările. Nedreptăţiţi, să ne bucurăm în nădejde, căci chipul lumii acesteia trece [*1 Co* 7, 31] şi orice realizare de acum trece şi ea.

39. Peste toate acestea gândul acesta să fie în voi, şi anume acela care era şi în Hristos Iisus [cf. *Flp* 2, 5], Care

[4] De ex., *Coranul* 4, 172.

pe când eram noi vrăjmaşi ne-a iubit [*Col* 1, 21], iubindu-ne I s-a făcut milă, făcându-I-se milă S-a smerit pe Sine Însuşi [*Flp* 2, 8], iar smerindu-Se ne-a mântuit; căci din iubire iese milă, din milă smerenie, iar din smerenie mântuire şi înălţare. Dacă vom avea această conduită, ne vom elibera acum de lucrurile întristătoare care zac asupra noastră.

Dacă vom azvârli de la noi jugul patimilor, vom scutura căpăstrul tiranilor, şi aşa cum din cele mai bune au venit cele întristătoarea, tot aşa şi din cele întristătoare vor reveni cele mai bune, vom redobândi vechea îndrăznire şi vom prăznui curat pentru Domnul Dumnezeu o sărbătoare a ieşirii, ne vom elibera de glasul blasfemator[5] care se ridică împotriva Creatorului şi cetatea Bisericii va fi în pace.

Iar după acestea vom ieşi în chip strălucit cu candelele strălucitoare în întâmpinarea Biruitorului morţii, a Mirelui nemuritor, şi Mirele preacurat ne va primi şi cu faţa descoperită vom oglindi slava Domnului [*2 Co* 3, 18] şi ne vom desfăta de frumuseţea Lui. Împreună cu El fie slavă, cinste, închinare şi măreţie Tatălui şi Duhului Sfânt acum şi în veci nesfârşiţi de veci. Amin.

[5] Al muezinilor musulmani.

Cuprins

Prefață 7

Prescurtări 13

I. Credință și viață

1. Viața și epoca 19

2. Sfântul Ioan Damaschinul și tradiția 35

II. Credință și logică

3. *Izvorul cunoașterii:* natură și dezvoltare 55

4. Stabilirea termenilor 65
   a. *Introducere elementară* 65
   b. *Dialectica* 67
   c. Manuale „creștine" de logică 70
   d. Scopul lui Ioan 73
   e. Rolul central al ipostasei (*hypostasis*) 77

5. Definirea erorii 87
   a. Ereziologia și tratatul *Despre erezii* 87
   b. Maniheismul 96
   c. Mesalianismul 112
   d. Islamul 118

6. Definirea credinței 129
a. *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* 129
b. Dumnezeu și Treimea 136
c. Creația și omul 175
d. *Oikonomia* Întrupării 213
e. Capitole finale 264

III. Credință și icoane

7. Împotriva iconoclaștilor 281
a. Cele *Trei tratate împotriva celor care defăimează sfintele icoane* 288
b. Florilegiile și sursa argumentelor lui Ioan 303
c. Învățătura lui Ioan despre icoană 309
d. Locul lui Ioan în teologia iconofilă 317

8. *Chrysorrhoas* („râul de aur"): Ioan Predicatorul ... 323
a. Natura predicii lui Ioan 324
b. Omilia la Schimbarea la Față a Domnului 338
c. Omiliile la Adormirea Maicii Domnului 352

Interludiu: *Pași spre altar: Ioan monahul în rugăciune* 361

9. *Glykorrhemon* („dulce grăitorul"): Ioan Poetul 365
a. Monahismul palestinian și dezvoltarea canonului . 366
b. Canonul pascal 374
c. Canonul la Schimbarea la Față 386
d. Canonul la Adormirea Maicii Domnului 394

Epilog 405

Bibliografie 413

Texte

Introducere elementară în dogme 433
Capitole filozofice 443
Libel despre credința ortodoxă 523
Cuvânt la Schimbarea la Față 531
Cuvânt la Sâmbăta Mare 555

Editura și Librăria DEISIS
str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu
tel./fax 0269-214272
www.edituradeisis.ro

Difuzare: SC *SUPERGRAPH* SRL
str. Ion Minulescu, nr. 36
031216 București, sector 3
tel. 021-3206119, fax 021-3191084

Tiparul executat la *PRINT MULTICOLOR*
str. Bucium, nr. 34, 700265 Iași
tel. 0232-211225, 236388
fax 0232-211252

Sfântul Ioan Damaschinul († cca 750) este autorul unei complexe opere de sinteză, în același timp dogmatică, omiletică și imnografică. Prin această operă el a jucat un rol decisiv în fixarea tradiției ortodoxe a epocii patristice și în transmiterea ei lumii bizantine, dar și celei occidentale (prin traducerea faimoasei sale „Dogmatici"). Cu toate acestea, cunoașterea personalității și gândirii sale continuă să fie invers proporțională cu importanța rolului pe care l-au jucat.

Preot ortodox englez, reputatul profesor de istorie a Bisericii vechi de la Universitatea din Durham, pr. Andrew Louth — cunoscut deja publicului românesc prin sintezele sale privitoare la „natura teologiei", „originile tradiției mistice creștine" și la „Dionisie Areopagitul" publicate de Editura Deisis — oferă în volumul de față prima monografie de anvergură, îndelung așteptată, asupra vieții, operei și gândirii teologice a Sfântului Ioan Damaschinul. O primă parte („Credință și viață") reconstituie parcursul biografic al înaltului funcționar al califilor de la Damasc devenit monah palestinian teolog, predicator și imnograf. Celelalte două părți oferă radiografii atente ale operelor sale: atât a celei filozofico-dogmatice („Credință și logică"), cât și a celei omiletico-poetice („Credință și icoane"). O secțiune suplimentară de texte restituie pentru prima dată traducerea câtorva scrieri necunoscute încă publicului românesc.
Scrisă cu eleganță și rigoare, monografia pr. Andrew Louth este o cercetare unică, o contribuție esențială la cunoaștere tradiției ortodoxe într-o figură de sinteză și un reper indispensabil pentru toți iubitorii ei doritori să o cunoască și înțeleagă cum se cuvine.

ISBN 978-973-7859-60-0